

السِّيَافُ وَقِصَّةُ الْبُخَارِ

دكتور

صلاح الدين بسيوني رسولان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين البراني - القاهرة

ق / ٩٠٤٦٩٦



Bibliotheca Alexandrina

0029892



السِّيَافُ وَقَضَايَا الْبَيْتِ الْخَامِسِ

دكتور

صلاح الدين بسيوني رسولان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين البراق - القاهرة

ت / ٩٠٤٦٩٦

تمهيد

يعتبر عبد الرحمن بن محمد بن خلدون من أعظم الشخصيات البارزة في الفكر العربي الاسلامي . ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) ، ووافاه اليقين بالقاهرة ودفن في مقابرها سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) . وترجع اسرة ابن خلدون الى اصل يمانى حضرمي (١) وقد حرص ابن خلدون في معظم مؤلفاته على اضافة صفة « الحضرمي » الى اسمه فيقول ، على سبيل المثال ، في فاتحة كتابه « المشهور في التاريخ وعلم الاجتماع والذي وضعه في القرن الرابع عشر الميلادي : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير ، في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر » : « يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغنى بلطفه عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي ، وفقه الله تعالى » .

تميز ابن خلدون بالفكر الشامل ، فهو العالم الاسلامي الكبير ، والامام في الفقه المالكي ، ورجل القانون والفيلسوف في آن واحد .

تناول ابن خلدون في الجزء الاول من كتابه المشهور : كتاب العبر ، وهو الجزء المعروف بمقدمة ابن خلدون او « بالمقدمة » فحسب ، ارتقاء الحضارات وانحطاطها واصل الاسر الحاكمة او اساس الحكم ، كما عرف ابن خلدون المنهج التاريخي ليفيد كاساس لتاريخ تفسيرى وتعليلى ، وهو في هذا سابق لكلام (مكياقللى) في كتابه : الاميرو (مونتيكيو) في كتابه : (روح القوانين) الذى تعرض فيه لبحث اسباب نهضة الرومان وقوتهم وتدهورهم وانحطاطهم .

(١) انظر : ابن حزم : جمهرة انساب العرب لوحة (١١١ ب) .

ليس ابن خلدون فيلسوفا تاريخيا واجتماعيا فحسب ، بل هو رائد علم الاجتماع او (السوسيولوجيا) Sociologie (او علم العمران كما يسميه هو) ، وواضح اسسه الحديثة ، التي لم يسبقه اليها احد ، بل عجز كثير ممن اتى بعده من ائمة علماء الاجتماع أن يصل الى مكانته أو يحقق منزلته . لقد كان ابن خلدون من أعظم علماء الاجتماع ادراكا لحقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر البشرى أجمع .

ويشير (توينبي) الى فكر ابن خلدون المبدع الخلاق فيقول : « انه عبقرى عربى انجز فى فترة عزله التى تقل عن أربع سنوات (قضاها فى أحد قصور بنى عريف فى قلعة ابن سلامة ، بالقرب من مدينة قسنطينة الجزائرية الحالية) - من بين أربعة وخمسين سنة هى مدة حياته العملية الناضجة ، عمل العبر كله فى شكل قطعة من الأدب (يقصد بها كتاب (العبر) يمكن ان تقارن مع عمل ثوسيديد أو ميكافيللى سواء من حيث الاتساع وعمق النظرة أو من حيث القدرة الثقافية (٢) .

ويلمع نجم ابن خلدون أكثر بالمقارنة مع البيئة المظلمة التى عاش فيها ، لأنه فى حين أن ثوسيديد وميكافيللى وكلا رندون كانوا ممثلين بارزين لعصور زاهية ، فإن ابن خلدون كان نقطة الضوء الوحيدة فى الأفق الإسلامى آنذاك لقد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هى بلا شك اعظم عمل من نوعه أبدعه أى عقل فى أى زمان ومكان . ان « انسحايه » الوجيز الذى لم يتكرر الا مرة واحدة فى حياته واعتزاله النشاط العلمى هو الذى اتاح فرصة صياغة فكر الخلاق « (٣) .

(2) Toynbee (A. J) : A Study of History, London, 12 Vol., 1935-1961 , , Vol . III PP. 321 - 8 and Annex III, « The Relativity of Ibn Khaldun's Historical thought » , pp. 473 - 6) .

(3) Op. Cit, Vol . III, pp. 321 - 22 ,

انظر :

وقد حاول بعض الباحثين من أبناء الغرب والشرق على السواء ،
تحديث فكر ابن خلدون ونظرياته فمنهم من جعله مفسرا ماديا للتاريخ ،
ورائدا للاتجاه المادي في علم الاجتماع ، ومنهم من جعله مفكرا علمانيا ،
لا يقيم وزنا للبعد الديني في نظريته عن مجرى التاريخ الانساني . كما حاول
البعض الآخر من هؤلاء الباحثين لوى عنق بعض الآراء والمفاهيم الخلدونية
لدرجة انه جعل العصبية مرادفة للقومية .

لقد وقع هذا البعض في خطأ فهم فكر وآراء ومفاهيم ابن خلدون
فهما ينأى بها عن مقصوده ، ويلبسها معنى جديدا لم يكن قد ظهر او تحدد
في زمانه . ويلفت ابن خلدون انتباهنا الى ضرورة عدم تحميل المفاهيم والمصطلحات
معان لا تحملها ، وفي هذا يقول ان المصطلح (الاصطلاح) : « لا ينبغي
ان يحمل الا على ما كان يحمل في عصرهم ، فهو البق بمرادهم (٤) » .

ومن هؤلاء الباحثين من حاول انكار المنطلق الاسلامي لفكر ابن خلدون
ونظرياته ، والغاء البعد الديني في مقدمته ، وانتزاعه من ثقافته الاسلامية
انتزاعا .

فيذكر (دي بور) De Boer ان الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون
العلمية بقدر ما اثرت الارسطوطاليسية الافلاطونية « . ويقرر ، فيما يشبه
التاكيد ، ان جمهورية افلاطون وفلسفة فيثاغورس قد اثرتا في ذهنيته (٥) .

ويشير (ناتانيل شبيت) N. Schmidt الأستاذ بجامعة كورنل بأمريكا
ان ابن خلدون « اذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن ، فليس

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي ،
طبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م
(١٠٢٧/٣) .

(٥) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري -
ط ٣ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

لذكرها-علاقة جوهريه بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن «(٦) .

ويقول المستشرق الالماني (فون فيسيندونك) V. Wesendonk
ان ابن خلدون « تحرر من التقاليد الاسلاميه فى درس شئون الدولة
والادارة وغيرهما »(٧) .

ان اهتمامنا الرئيسى فى هذا المبحث سينصب على توضيح المنطلق
الاسلامى لفكره ونظرياته فى السياسة . وسيبقى ابن خلدون رغم
هذا كله ، المفكر الاسلامى الذى لم تخرج افكاره عن نطاق المعتقدات
الدينيه للاسلام او تتناقض معها . ويقرر لاسناذ (هاملتون جب) (٨)
Sir Hamilton Gibb

ان ابن خلدون كان من كبار علماء المسلمين ، ومن انشخصيات المرموقة
فى مذهب الامام مالك ، وانه على سعة افقه لم يصدر رايًا واحدًا يجافى
تعاليم الاسلام ، بل ان مفاهيمه المتطورة كانت تطويعا للمجتمع من
منطلق روح المبادئ الاسلاميه .

وكرد على هؤلاء الباحثين من مفكرى الغرب امثال (دى بور)
و (شيت) و (فون فيسيندونك) من انكروا على ابن خلدون اسلاميه
افكاره التى عرفت بالنظريات فيما بعد ، وزعموا ان الاسلام لم يؤثر فى

(6) Ibn Ka'doun : Historian, Sociologist, and Philosop her.

نقلا عن المصدر السابق ص ١٩٠ .

(٧) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته ، وتراثه الفكرى

ص ٢٨١ .

(٨) جب : بحث عن « الأساس الاسلامى للنظرية السياسية
لابن خلدون » : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية ، الجزء الاول من المجلد
السابع ص ٢٣ وما بعدها .

أرائه العلمية ، وإن كثيرًا من الآيات القرآنية التي استشهد بها ابن خلدون في خلال المقدمة ليس نذكرها علاقة جوهرية بتدليله . نحب أن نوضح أصالة منطلق ابن خلدون الاسلامي ، وإن الرؤية الدينية عنده هي مسألة أساسية في منهجه ، يضاف إلى ذلك حرص ابن خلدون على تدعيم كل نظرياته خاصة ما يتعلق منها بالسياسة والاقتصاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال صحابة رسول الله ﷺ .

إن فكر ابن خلدون اسلامي المبتدأ والمنتهى ، وقدمته الشهيرة اسلامية الأصول والمنطلق ، قرآنية المبنى والتدليل . ونستشهد ببعض الآيات القرآنية ، مشيرين إلى بعض فصول مقدمته التي ورد فيها كل منها ، لتعزيز وجهة نظرنا فيما نذهب إليه من أن منطلق ابن خلدون في السياسة هو منطلق اسلامي خالص ، غير متأثر فيه بأي مؤثرات اجنبية ارسططاليسية كانت أو افلاطونية .

« أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (٩) ، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الانساني .

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (١٠) بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (١١) بصدد الحديث عن معنى الخلافة والامامة .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (١٢) بصدد الحديث عن أن عن معنى الخلافة والامامة .

(٩) طه : ٥٠ .

(١٠) البقرة : ٢٥١ .

(١١) النور : ٤٠ .

(١٢) الانبياء : ٢٢ .

« لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون » (١٣) بصدد الحديث عن ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل اهل العصبية .

« لو انفقت ما فى الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم » (١٤) بصدد الحديث عن ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين .

« حتى اذا بلغ اشدء وبلغ أربعين سنة » (١٥) بصدد الحديث عن ان الدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص .

« واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (١٦) . بصدد الحديث عن ان الحضارة غاية العمران ، ونهاية عمره وانها مؤذنة بفساده .

« وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه » (١٧) بصدد الحديث عن حقيقة الرزق والكسب وانه قيمة الأعمال البشرية .

كما يتأكد البعد الاسلامى عند ابن خلدون من خلال اختتامه كل فصل من فصول مقدمته بآية قرآنية أو أكثر بلغ عددها أربعاً وعشرين آية مضافاً إليها بعض الأحاديث النبوية الشريفة والدعاء الى الله بالسداد ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر .

فصل فى حقيقة الملك ، يختتمه بالآية الكريمة « وهو القاهر فوق

(١٣) يوسف : ١٤ .

(١٤) الأنفال : ٦٣ .

(١٥) الأحقاف : ١٥ .

(١٦) الاسراء : ١٦ .

(١٧) الجاثية : ١٣ .

عباده « (١٨) . فصل فى ان الملك والدولة انما يحصلان بالقبيل والعنصرية ،
يختمه بقوله تعالى : « وهو بكل شىء عليم » (١٩) .

فصل فى ان الرثاسة على اهل العصبية ، يختمه بقوله تعالى « عالم
الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير » (٢٠) .

فصل فى ان البيت والشرف بالأصالة ، يختمه بالآية الكريمة « والله
بكل شىء عليم » (٢١) .

فصل فى ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب ، يختمه بقوله تعالى
« الله غنى عن العالمين » (٢٢) .

فصل فى ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط ، يزيله بقوله تعالى
« وهو الواحد القهار » (٢٣) .

فصل فى ان آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها ، يختمه
بقوله تعالى : « وقل رب زدنى علما » (٢٤) وانت ارحم الراحمين « (٢٥) .

• (١٨) الأنعام : ٦١

• (١٩) الأنعام : ١٠١

• (٢٠) الأنعام : ٧٣

• (٢١) الحجرات : ١٦

• (٢٢) آل عمران : ٩٧

• (٢٣) الرعد : ١٦

• (٢٤) طه : ١١٤

• (٢٥) الأنبياء : ٨٣

فصل فى احوال الموالى والمصطنعين فى الدول يختمه بقوله تعالى
« والله ولى المؤمنين » (٢٦) ، « وهو على كل شىء قدير » (٢٧) .

فصل فى ان اهل البدو اقرب الى الشجاعة من اهل الحضر ، يختمه
بهذا المعنى القرآنى « والله يخلق ما يشاء » والاصل القرآنى هو « يخلق
الله ما يشاء » (٢٨) .

فصل فى ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة
او ولاية او اثر عظيم من الدين ، يختمه بقوله تعالى « والله يؤتى ملكه
من يشاء » (٢٩) .

فصل فيما يتعرض فى الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه ،
يختمه بقوله تعالى « والله يؤتى ملكه من يشاء » (٣٠) .

فصل فى الجباية وسبب قتلها وكثرتها ، يختمه بالآية الكريمة « بيده
ملكوت كل شىء واليه ترجعون » (٣١) .

فصل فى ان الظلم مؤذن بخراب العمران ، ينتشهد فيه بقوله تعالى :
« وما ريك بظلام للعبيد » (٣٢) .

(٢٦) آل عمران : ٦٨ .

(٢٧) الشورى : ٩ .

(٢٨) النور : ٤٥ .

(٢٩) البقرة : ٢٤٧ .

(٣٠) البقرة : ٢٤٧ .

(٣١) ياسين : ٨٣ .

(٣٢) فصلت : ٤٦ .

« فصل فى اى اصناف الناس يحترف بالتجارة ، يخسره بالآية الكريمة
« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ، ولكن الله ذو فضل
على العالمين » (٣٣) .

فصل فى نقل التاجر للسلع ويختتمها بهذا المعنى القرآنى « الله هو
الرزاق ذو القوة المتين » والأصل القرآنى هو : « ان الله هو الرزاق ذو
القوة المتين » (٣٤) .

فصل فى ان خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء ويعيدة عن المروءة ،
ويختتمه بالآية الكريمة « والله خلقكم وما تعملون » (٣٥) .

مفهوم الدولة عند ابن خلدون :

حاجة الانسان الى الاجتماع والحكم :

تلعب الحاجات الانسانية دورا بارزا فى نشأة العمران وتطوره .
وبقاء الانسان والجماعات البشرية ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، مرهون
بأمرين أساسيين هما : القوت أو الغذاء الذى يضمن الحياة . والدفاع الذى
يقى الانسان من اخطار الطبيعة وتحدياتها . وان كلا من الأمرين يقتضى
الاجتماع البشرى بين المرء وبنى جنسه ، والتعاون بين الناس من اجل
الحفاظ على استمرار بقاء هذا التجمع الانسانى .

ويوضح ابن خلدون ما سبق بإشارته الى قصور قدرة الواحد من
البشر عن تحصيل حاجته من الغذاء ، وضرورة الاجتماع الانسانى من اجل
تحصيل الغذاء الذى به قوام وجوده فيقول :

(٣٣) البقرة : ٢٥١ .

(٣٤) الذاريات : ٥٨ .

(٣٥) الصافات : ٩٦ .

« ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ، وراه الى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته . ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل الا بكثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى . هب انه ياكله حبا من غير علاج ، فهو ايضا يحتاج فى تحصيله حبا الى اعمال اخرى اكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة اكثر من الاولى بكثير ، ويستحيل ان توفى بذلك كله او بعضه قدرة الواحد . فلا بد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ... » (٣٦) .

كما يوضح ابن خلدون ، ايضا ، ضرورة الاجتماع الانسانى وتعاون الناس فيما بينهم لصناعة الآلات المعدة للدفاع ، وصد الوحوش المفترسة ، فيقول : « وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له - اى للانسان - قوت ولا غذاء ولا تتم حياته ، لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء فى حياته . ولا يحصل له ايضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر » (٣٧) .

ومعنى هذا ان ابن خلدون يرى ان بقاء النوع الانسانى ، يتطلب ضرورة الاجتماع والتعاون الانسانى لتحصيل الغذاء والدفاع الذى يصد

(٣٦) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م ٤٢٠/١ .

(٣٧) ابن خلدون : المقدمة ٤٢١/١ .

العدوان ويقى غائلته ، « والالم يكمل وجودهم ، وما اراد الله من اعتبار العالم بهم واستخلافه اياهم وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعا لهذا العلم » (٣٨) .

وينطلق ابن خلدون فى حديثه عن العمران من منطلق اسلامى ، ينفى عنه كل نزعة مادية فى فكره ونظرياته . يتضح هذا فى تقريره ان معنى العمران هو استخلاف الله لبنى الانسان فى الارض من اجل بنائها وعمارتها والنهوض بها وتقدمها ، والمحافظة على النوع البشرى .

وبعد ان يسجل ابن خلدون هذه الحقيقة ، ونعنى بها طبيعة الاجتماع وضروريته للانسان ، يذهب الى انه لا بد مع هذا الاجتماع من وجود الوازع للبشر ، وهو القوة الغالبة التى تمنع التغالب بين آحاد الناس ، نظرا لما فى طباعهم من ميل للعدوان والظلم وفى هذا يقول :

« ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آله السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم ، لانها وجودة لجميعهم . فلا بد من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهوماتهم فيكون ذلك الوازع واحدا . منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان طبيعية ولا بد لهم منها . » (٣٩) .

ان طبيعة الانسان الذى فطر على الخير والشر والتعاون والعدوان ،

(٣٨) المصدر السابق ٤٢٢/١ .

(٣٩) المصدر السابق ٤٢٢/١ .

تحتّم ، اذن ، وجود هذا الوزع لاستقامة أمور الحياة المدنية وعدم تعرض الانسان للفناء أو الهلاك .

كما يتضح لنا ، أيضا من كلام ابن خلدون ان السلطة المدنية (الحكومة) نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، وان اول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة في يد رئيس واحد ، وقيام الحكومة ضرورى لثبات المجتمع ودوام استقراره . وعلى ذلك فانه يستحيل وجود المجتمع من غير حاكم يحفظ للمجتمع تماسكه ويعمل على تقوية التعاون بين افراده ، وتوفير العدل لهم ، ويقضى بذلك على كل لون من ألوان الفوضى تشب بينهم . فمن اخلاق البشر ، فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، كما اشرنا سابقا ، فمن امتدت عينه الى متاع أخيه امتدت يده الى أخذه ، الى ان يصده وازع كما قال :

والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

ويقول ابن خلدون أيضا (٤٠) : الملك منصب طبيعي للانسان لان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم ، يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضى الى المقاتلة ، وهى تؤدى الى الهرج ، وسفك الدماء وازهاب النفوس المفضى ذلك الى انقطاع النوع ، وهو ما حظه البارى سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزرع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من اجل ذلك الى الوزع وهو الحاكم عليهم . . . » .

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٣/٢ .

الحياة الاجتماعية ، إذن ، يستحيل أن تستمر إلا بوجود الحاكم
الوازع الذى يمنع التعدى ويرفع النزاع ، ويدفع الغزاة ، ويعد الجيوش ،
ويشيع العدل ، وينشر العمران ، الى غير ذلك مما يقتضيه العمران وتتطلبه
الحياة المدنية .

لقد اجمع فقهاء الاسلام على ضرورة قيام الحكم فى الاسلام ،
وانه فرض على الأمة كلها وهى مسئولة عن ادائه ، وان امر الدين ،
لا يستقيم الا باستقامة امور الدنيا : ان الدين يتطلب اقامة الشعائر ،
وتنفيذ الأحكام ، واقامة العدل ، وحماية الأموال واقامة الحدود ، وتحصين
البلاد والدفاع عنها ضد الأعداء وجباية الأموال المستحقة على القادرين ،
وتوزيع الصدقات على المحتاجين ، وادارة شئون الدولة بمهارة وبراعة ،
وكل هذا يتطلب وجود « السلطان الحاكم الوازع » الذى يعمل على
تطبيق شرع الله وتنفيذ أوامره ، وأن هذا كله قد نتج من فهم مفكرى
الاسلام وفقهائه لضرورة الاجتماع الانسانى .

ويعبر الامام الغزالى عن هذه الفكرة فيقول (٤١) « ان الدنيا والأمن
على النفس والأموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع . . . وعلى الجملة لا يمارى
العاقل فى أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء
وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا
من عند آخرهم - وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع
شتات الآراء . فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا » .

ان ولاية الناس من اعظم واجبات الدين ، ولا قيام للدين الا بها ،
ولا بد للناس عند اجتماعهم من رأس ، حتى قال النبى ﷺ : « اذا خرج

(٤١) الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ط . القاهرة

ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم « فنظام الحكم ، اذن جزء من التفكير الاسلامي وتراثه الخائن .

ويذهب ابن خلدون الى القول بان الوازع (الحاكم او السلطان) يختلف في البادية عنه في المدينة ، بالنظر الى اختلاف نمط الحياة ونوع العدوان في كل واحدة منهما عن الأخرى . فاذا كان الوازع في البادية يتصف بالبساطة والطبيعة والخلو من التعقيد نظرا لبساطة الحياة فيها وخلوها من التعقيد وعدم حاجتها الى العلم والنظر ، فان الوازع في المدينة ، التي تتميز حياتها بالتعقيد والتركيب ، سيكون وازعا متصفا هي الآخر بالتعقيد ، والخلو من البساطة . ويقرر ابن خلدون هذه الحقيقة فيقول : فاما المدن والأمصار فعدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بها قبضوا على ايدى من تحتهم من الكافة ان يمتد بعضهم على بعض او يعدو عليه ، فانهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم الا اذا كان ذلك عن الحاكم نفسه . واما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة او الغرة ليلا ، او العجز عن المقاومة نهارا ، او يدفعه زياد الحامية من اعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة (هذا فيما يتعلق بالوازع في العمران الحضري) .

واما احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة . واما ظلهم فانما يزود عنها من خارج ، حامية الحي من انجادهم وفتياتهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وزيادهم الا اذا كانوا عصبية واهل نسب واحد لانهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ نعة (نصره) كل احد على نسبه وعصبية اهم » (٤٢) .

(٤٢) . ابن خلدون : المقدمة ، ط . على عبد الواحد وافي ،

٥٩٢/٢ - ٥٩٣ .

وهكذا يتضح لنا ، انه كما ان العمران او الاجتماع الانساني عند ابن خلدون ضرورى ومطلب من مطالب « الحكمة الالهية » فان الملك او الوازع او السلطان او الحكم هو مطلب ضرورى ، ايضا ، من مطالب « الحكمة الالهية » ، اذ لولاه لما استمر العمران او ازدهرت الصناعة او الزراعة او التجارة استمرارا يخدم هذه الحكمة الالهية .

ولولا الاسلام ايضا لما قام علم العمران ، الذى تتشابه فيه المعتقدات الدينية والحجج العقلية ، كما اراده ابن خلدون . فنظام العمران البشرى كله يقوم عنده على اساس دينى اسلامى .

وقد درس ابن خلدون ظاهرة الخلافة الاسلامية لما لها من اهمية بالغة فى حياة المجتمع الاسلامى . ويجدر بنا هنا (٤٣) ان نعرض راي ابن خلدون لظاهرة الخلافة من الناحية السياسية فحسب ، فقد نشأت هذه الظاهرة بعد موت الرسول مباشرة وانتقاله الى الرفيق الأعلى ، اذ اضطررتهم طبيعة الاجتماع وظروف الدولة ، والمحافظة على الدين الجديد ان يختاروا خليفة للرسول ، رئيسا اعلى يتولى امورهم اذ ان هذا المنصب هو نيابة عن صاحب الشريعة ، ومهمته حفظ الدين وسياسة الدنيا . وهو يختلف فى طبيعته عن وظيفة الملك او الحاكم السياسى ، ووظيفته أعم وأشمل لأنه ينظر فى تنظيم شئون الناس الدنيوية والأخروية ، وتحقيق سعادتهم فى الدنيا والآخرة . وستوضح لنا هذه التفرقة عندما نتحدث عن انواع الحكم عند ابن خلدون .

وتعتبر الخلافة ، عند ابن خلدون من ارقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية ، لأن وظيفة « الملك » لا تخلو من مساوئ قد تضر

(٤٣) راجع : د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م ص ١٣٠ .

افراد المجتمع . واذا كان الشرع يرفع من شان الخلافة ، ويفضلها على الملكية ، فذلك لأنها شريفة في ذاتها ، ونبيلة في غايتها . بيد ان الشرع لم يذم النظام الملكى لذاته ولكنه ذم المفاصد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع بالذات ، وهى كلها من توابع هذا النظام ومقتضياته .

ويعرف ابن خلدون الخلافة بقوله : « ان الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الآخروية ، والدنيوية الراجعة اليها . اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى - أى الخلافة - فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (٤٤) .

ونحن نلاحظ هنا تشابها بين تعريف ابن خلدون للخلافة وتعريف الماوردى لها بأنها : « خلافة النبوة فى حراسة الدين والدنيا » .

والحق ان ابن خلدون قد تأثر الى حد كبير بما كتبه الفقيه السنى، الماوردى من مؤلفات قيمة متنوعة وعلى وجه التحديد السياسية منها ، وكما هو معلوم فان الماوردى (ت ٤٥٠ هـ) يعد من رواد المفكرين العرب فى الفكر السياسى ونظم الحكم فى الاسلام .

كما اتفق ابن خلدون فى مناه السياسى التوفيقى مع مواقف الفقهاء المسلمين الآخرين من امثال ابن تيمية والغزالى ، وان المبادئ التى تقوم عليها دراسته هى من الناحية العلمية نفس مبادئ سابقيه من الفقهاء السنيين والفلاسفة الاجتماعيين . ان ابن خلدون فيما يرى ذلك المستشرق الأمريكى الأستاذ « هاميلتون جب » (٤٥) لم يفعل أكثر من اعادة ترديد تلك الآراء باسمه اب ويقدر اكبر من الدقة بواسطة استعمال « نظريته فى العصبية » .

ولكن علينا من ناحية اخرى ان لا نغبط ابن خلدون حقه في افتراضه
مبدأ جديد يختلف تماما عن مسلمة الفقهاء السابقين عليه ، الا وهو مبدأ
الانتقال من حياة البداوة الى الحياة المتحضرة ، وان أداة الانتقال هي
العصبية ، والنظر الى هذين العاملين المتلازمين باعتبارهما القوة المؤثرة
والدينامية المحركة للتاريخ ولنشوء الدولة وصيرورتها .



الدين من اقوى اسس الدولة

ومن اقوى اسس الدولة عند ابن خلدون الدين ، حيث وجد الانسان
لكي يؤدي الواجبات التي فرضها عليه الدين الحنيف لتهيئه حياته الآخرة ،
ولكي يتوصل الى معرفة الشرع الالهي ، الذي يؤمن له السعادة في الآخرة ،
يجب ان يرشده نبي او من يحل محله وهو الخليفة فالخلافة تهدي
الناس وفق الشرع واحكامه « (٤٦) » . ومن هنا ايضا ، فان ابن خلدون يبنى
ضرورة الامام او الخليفة على الشريعة المساوية المنزلة من قبل الاله .

ويلعب الدين دورا مؤثرا فعالا في توطيد دعائم الدولة ، عند
ابن خلدون ، باذهابه التنافس بين الناس ، وتقليل الخلاف بينهم وتآليف
قلوبهم وصرف طبيعتهم العدوانية الى الجهاد من اجل نشر دعوته التوحيد ،
واقامة مجتمع افضل - وهكذا « فاذا قام فيهم النبي او الولي الذي
يبعثهم على امر الله ويذهب عنهم مذنومات الاخلاق ، وياخذهم بمحمودها ،

(45) Gibb (H. A. R.) : The Islamic : Background of Ibn
Khsldun's Political Theory » . In : Studies on the civilization of
Islam , Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, pp. 167, 169, 173 ,
174 .

(٤٦) انظر : سير توماس ارنولد : الخلافة ص ٤٠ .

ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق ، تم اجتماعهم ، وحصل لهم التغلب
والملك «(٤٧) .

فلاسلام بدعوته الى التوحيد والاخاء والمساواة بين جميع الافراد .
كان سلاحا فعالا في جمع القلوب وتأليفها ، وتوحيد القبائل العربية ودفعها
الى الفتوحات ، وانشاء الدولة العربية الكبرى . فالدين ، بهذا ، يعتبر
عاملا اساسيا في نشأة الدولة وتطورها ، وامتدادها في الزمان والمكان .

وعندما نتصفح مؤلفات ماكيافللي وفيكو وابن خلدون نعثّر على
عبارات متماثلة وأفكار متشابهة توضح علاقة الدين بالسياسة ونشأة الدولة .

يقول ماكيافللي في احد الفقرات ان المسيحية الحقّة تخالف ما آلت
اليه تاويلات البابوات . لكن في التحليلات السياسية يرى ماكيافللي في
الدين قوة اجتماعية تردع وتهذب النزوات البشرية بين الافراد . يقول :

« ان القارئ الفطن يستدل من تاريخ روما على ان الدين نافع
لقيادة الجيوش ومواساة الشعب وتشجيع الاخيار وردع المفسدين » (٤٨) .

وهذا بعينه هو ما سبق ان عبر عنه ابن خلدون في فصول عديدة
من المقدمة نذكر منها : فصل في ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في أهلها

(٤٧) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٢٦ .

(٤٨) ماكيافللي : ملاحظات على تاريخ روما ، ضمن الأعمال الكاملة ،
باريس ، جاليمار ١٩٦٢ ، ص ٤١٢ ، نقلا عن د. عبد الله العروى :
ابن خلدون وماكيافللي بحث تقدم به الى ندوة ابن خلدون ، أعمال ندوة
ابن خلدون ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، المغرب
١٩٧٩ م ، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء ١٩٨١ م ص ١٨٥ .

قوة على قوة العصبية . وفصل : فى أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية ، وفصل : فى أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين .

فاذا انتقلنا الى فيكو فانتا نجده يعتبر الدين اساسا لنشأة الدولة التى يستند عليها قيام الحضارة . وهنا مبعث تماثل فكره مع ابن خلدون الذى جعل الدين أصلا للدولة . وفى هذا يقول ابن خلدون :

« ان الدولة العامة الاستيلاء ، العظيمة الملك ، اصلها الدين اما من من نبوة ، او دعوة حق ، وذلك لأن الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة ، وجمع القلوب وتآليفها انما يكون بمعونة من الله فى اقامة دينه . . . » (٤٩) . ويدعم ابن خلدون رايه بقوله تعالى « لو انفق ما فى الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم » (٥٠) .

ان الدين ، عند ابن خلدون وفيكو ، هو اصل نشأة الدولة والحضارة وتطورهما ، لأنه يجمع الناس تحت لواء عقائده ، ويؤلف بينهم تحت كنف الاله والأنبياء المرسلين .

وقد ذهب هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) من بعد ذلك الى توكيد دور الدين فى نشوء الدولة وتطورها على مر فترات التاريخ المختلفة ، وان الذى يوجه كل حوادث التاريخ هو العقل الالهى او الروح ، العالى . والدولة فى نظره تمثل اسمى تجسيد للروح العالمى او العقل الالهى ، بل انها ليست الا « سيرة الله على الأرض » . وهذا هو بعينه ما أدركه ابن خلدون قبل الفيلسوف الالماني هيجل بقرون عديدة عندما قرر ان لله يد فى تسيير عجلة تاريخ الدولة .

(٤٩) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٦/٢ .

(٥٠) الأنفال : ٦٣ .

ويوجب الاسلام - وكما يذهب الى ذلك ابن خلدون ، على المسلمين نصب الامام للحفاظ على سلام كيان الدولة وتماسكها ، والعمل على تقوية التعاون بين افرادها ، وتحقيق السعادة لهم فى الدنيا والآخرة .

ومعنى هذا ان نصب الامام ، وكما يرى ذلك ابن خلدون ، وجماعة اهل السنة التى ينتمى اليها ، واجب شرعا لقول النبى ﷺ : « من مات ولم يعرف امام زمانه ، فقد مات ميتة جاهلية » ولأن المسلمين قد جعلوا أهم المهام بعد وفاة النبى عليه السلام نصب الامام وفى هذا يقول ابن خلدون :

« ان نصب الامام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع باجماع الصحابة والتابعين لأن اصحاب رسول الله ﷺ ، عند وفاته بادروا الى بيعة ابي بكر رضى الله عنه وتسليم النظر اليه فى امورهم .

وكذا فى كل عصر من بعد ذلك . ولم تترك الناس فوضى فى عصر من الأعصار واستقر ذلك اجماعا دالا على وجوب نصب الامام » (٥١) .

لقد صورت بعض الأبحاث ابن خلدون كما لو كان مفكرا علمانيا بل غالت بعض الدراسات الأخرى فى تقدير الجانب العلماني فى منهجه . فقد وصف أحد الباحثين (٥٢) ، موقف ابن خلدون من الدين بشكل عام بأن يراه « مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملا اجتماعيا ونفسيا هاما على مسار التاريخ » . وذهب أبعد من ذلك فى قوله ان ابن خلدون كان يحاول « اخضاع الدين لنظرياته وفكره العلمى » . كما اعتبر (اروين روزنتال) أيضا ، فكر ابن خلدون متحررا من أى قيد دينى .

(٥١) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٩/٢ .

(٥٢) انظر : كامل عياد : نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية

ولعلنا لا ننسى ان ابن خلدون بعيد كل البعد عن العلمانية ، وانه كان ابن بيئته الاسلامية ، ونتاج ثقافتها ، كما كان عالما من اكبر علماء الاسلام ، استمد عناصر فكره من مبادئه السامية .

وقد لعب الدين الاسلامى دورا مؤثرا فى احداث التاريخ الاسلامى ، وتأسست الدولة الاسلامية فى عهد الرسول الكريم والخلفاء الراشدين ، وتوطدت دعائنها انطلاقا من الدين الحنيف ، ومن حقائق التاريخ الثابتة ، ذلك الارتباط الوثيق بين الدين والدولة فى الاسلام خاصة فى العصور الاولى .

ان ابن خلدون يقرر اذن ، وبكامل الوضوح ان الدين من اسس قيام الدولة ، وشرط ضرورى لها .

دستور الحكم :

بعد ان حدد ابن خلدون الخلافة نظاما امثلا للحكم ، اتى بعد ذلك بكتاب طاهر بن الحسين مظهرا اعجابه به وتقديره العميق له من خلال تعقيبه عليه . وقد قدم طاهر بن الحسين الى ابنه عبد الله من النصائح والوصايا فى كتابه ما يمكن ان نسميه بدستور مكتوب للحكام فى جميع شئون الحكم من ادارة وقضاء ومالية ودفاع وصحة وعمارة وأوضح فيه ما يجب ان يتحلى به الحاكم فى معاملاته مع مرءوسيه بخاصة ، وجمهرة الناس بعامة . وقد احتل كتاب طاهر بن الحسين فى تفكير ابن خلدون مكانا كبيرا نظرا لاصوله الاسلامية ، ونزعته الاخلاقية ، وعناصره الشرعية واتجاهه التربوى فى الاجتماع والسياسة .

اما عن مناسبة الكتاب الذى يتميز بموقعه الفريد من النظام الفكرى العام لابن خلدون ، فهى تولية المأمون لعبد الله ابن طاهر بن الحسين ، الرقة ومصر ، وما بينهما فكتب طاهر بن الحسين كتابه هذا الى ابنه عبد الله وعهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه فى دولته وسلطانه

من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية وحثه على مكارم الأخلاق ، ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقه (٥٣) .

وتلك مقتطفات من كتاب طاهر بن الحسين :

« عليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ، ومراقبته عز وجل ومزايلة سخطه ، واحفظ رعبتك في الليل والنهار .

« الزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وبها أنت صائر إليه وموقوف عليه ومسئول عنه ، والعمل في ذلك كله بما يعصمك من الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه واليم عذابه .

ليكن أول ما تلزم به نفسك وتنسب إليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس فبكك وتوقعها على سننها من اسباغ الوضوء لها ، وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها ، ورتل في قراءتك وتمكن من ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصرف فيه رأيك ونيتك ، واحضض عليه جماعة ممن معك وتحت يدك ، واداب عليها ، فانها كما قال الله عز وجل : « تنهى عن الفحشاء والمنكر » . ثم اتبع ذلك بالأخذ بسنن رسول الله ﷺ والمثابرة على خلائقه ، واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده .

« اياك أن تقول أنا مسلط أفعل ما أشاء ، فان ذلك سريع الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله عز وجل ، واخلص لله وحده النية فيه واليقين به . واعلم ان الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزعه من يشاء .

(٥٣) انظر : ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د . على عبد الواحد

وافى ، لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ٨٨٢/٢ ، ٨٨٣ وما بعدها .

« اعتصم في أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى ، والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته ، وبإقامة دينه وكتابه ، واجتذب ما فارق ذلك وخالفه ودعا إلى سخط الله عز وجل .

ولا تميلن عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد . وآثر الفقه ، وأهله والدين وحملته ، وكتاب الله عز وجل والعاملين به . فان أفضل ما يتزين به المرء الفقه في الدين والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به إلى الله فإنه الدليل على الخير كله ، والقائد إليه والأمر به والنهْي عن المعاصي والموبقات كلها .

أكثر مشاورة الفقهاء ، وخذ عن أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرقة والبخل ، ولا تسعن لهم قولا فان ضررهم أكثر من نفعهم .

وال من صافاك من أوليائك بالافضال عليهم وحسن العطية لهم واجتذب الشح واعلم انه أول ما عصى الانسان به ربه ، وان العاصي بمنزلة الخزي ، وهو قول الله عز وجل : « ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » (٥٤) فسهل طريق الجود بالحق ، واجعل للمسلمين كلهم في فيئك حظا ونصيبا ، وأيقن ان الجود أفضل أعمال العباد ، فأعده لنفسك خلقا وأرض به عملا ومذهباً .

وعليك بالاعتقاد في الأمور كلها فليس شيء أبين نفعاً ، ولا أخص أمناً ، ولا أجمع فضلاً منه .

ولا تقصر في طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالج الرشد والاعانة ، والاستكثار من البر والسعى له إذا كان يطلب به وجه الله تعالى ومرضاته .

(٥٤) التغابن : ١٦ .

لا تتهمن أحدا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره ،
فإن إيقاع التهم بالأبرياء والظنون السيئة بهم آثم آثم . فاجعل من شأنك
حسن الظن بأصحابك ، واطرد عنك سوء الظن بهم ، وارفضه ، يعنك
ذلك على استطاعتهم ورياضتهم .

تفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم أنه مسئول عما صنع ومجزى
بما أحسن ، ومؤاخذ بما أساء . فإن الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ،
ورفع من اتبعه وعززه . واسلك بمن تبسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه
الأهدى . واقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم
وما استحقوه .

إذا عاهدت عهدا فإوف به ، وإذا وعدت الخير فأنجزه ، واقل
الحسنة وادفع بها . . واشدد لسانك عن قول الكذب والزور ، وابغض
أهل النميمة . فإن أول فساد أمورك في عاجلها واجلها ، تقرب الكذب
والجراة على الكذب . لأن الكذب رأس المآثم ، والزور والنميمة خاتمها .

لتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز : البر والتقوى ، واستصلاح
الرعية ، وعمارة بلادهم والتفقد لأموالهم ، والحفظ لدمائهم ، والاعانة
للهوفهم .

لا تحقرن ذنبا ، ولا تمالئن حاسدا ، ولا ترحمن فاجرا ، ولا تصلن
كفورا ، ولا تداهنن عدوا ، ولا تصدقن نماما ، ولا تأمنن غدارا ،
ولا توالين فاسقا ، ولا تتبعن غاويا ، ولا تحمدن مرائيا ، ولا تحقرن
إنسانا ، ولا تحسنن باطلا . . . ولا تمشين مريحا . . .

تفقد الجند في دواوينهم ومكاتبهم ، وادر عليهم أرزاقهم ، ووسع
عليهم في معاشهم ، يذهب الله عز وجل بذلك فباقتهم ، فيقوي لك
أمرهم ، وتزيد قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصا وانسراحا .

اعلم ان القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شىء من
الأمور ، لانه ميزان الله الذى تعدل عليه احوال الناس فى الأرض .
وباقامة العدل فى القضاء ، والعمل تصلح احوال الرعية ، وتؤمن السبل ،
وينتصف المظلوم وتأخذ الناس حقوقهم وتحسن المعيشة .

افرج من عمل يومك ولا تؤخره لغدك ، واكثر مباشرته بنفسك ،
فان لغد امورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذى اُخرت .

وانظر احرار الناس وذوى الفضل منهم ممن بلوت صفاء طوبقتهم ،
وشهدت مودتهم لك ، ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على امرك ،
فاستخلصهم واحسن اليهم .

اكثر الاذن للناس عليك وارهم وجهك وسكن لهم حراسك ، واخفض
لهم جناحك واطهر لهم بشرك ، ولن لهم فى المسالة والنطق ، واعطف
عليهم بجودك وفضلك .

واذا اعطيت فاعط بسباحة وطيب نفس من غير تكدير وامتنان .
وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك ، فوقت لكل رجل منهم فى كل
يوم وقتا يدخل فيه بكتبه وما عنده من حوائج عمالك وامور الدولة ورعيته .

لا تمنن على رعيته ولا غيرهم بمعروف تؤتية اليهم . ولا تقبل من
احد الا الوفاء والاستقامة والعون فى امور المسلمين ولا تضعن المعروف
الا على ذلك .

اعلم ان الاموال اذا اكتنزت وادخرت فى الخزائن لا تنمو . واذا
كانت فى صلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الاذية عنهم ، نمت وزكّت
وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان . واعتقد فيها
العز والمنفعة . فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال فى عمارة الاسلام واهله .

واعلم انك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا . وانما سبى اهل
عملك رعيتك لانك راعيتهم وقيمتهم ، فخذ منهم ما اعطوك من عفوهم ونفذه
فى قوام امرهم وصلاحهم وتقويم اودهم . واستعمل عليهم اولى الراى
والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف . ووسع عليهم
فى الرزق ، فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت واسند اليك .

تعاهد ذوى البساء وايتامهم واراملهم ، واجعل لهم ارزاقا من بيت
المال اقتداء بامير المؤمنين اعزه الله تعالى فى العطف عليهم والصلة لهم
ليصلح الله بذلك عيشتهم ويرزقك به بركة وزيادة . واجر للأضراء من
بيت المال وقدم حيلة القرآن منهم والحافظين لاكثره فى الجراية على
غيرهم . وانصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم وقواما يرفقون بهم ،
واطباء يغالنجون اسقامهم ، واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك الى اسراف
فى بيت المال « (٥٥) .

ويمكن لنا ان نجمل اهم اسس نظام الحكم التى اختارها ابن خلدون
واعجب بها اثناء عرضه لكتاب طاهر الذى اوردنا فقرات مجتزاة منه
كنموذج لمنهج الحكم فى المجتمع البشرى الذى ابداع نظريته .

الايان بالله تعالى ويوحدانيته ، والتوكل عليه والتسليم بقضائه ،
والاقتداء بالنبى عليه الصلاة والسلام فى اقواله واحواله ، والحرص على
اداء الفرائض والسنن ، وشكر الله على نعمه .

الايان بهيمنة الله وسيطرته على امور العالم ومصائر البشر ، وان
الملك له يؤتية من يشاء وينزعه من يشاء .

التزام العدل ، والابتعاد عن الغرض والهوى واتهام الأبرياء ،
وعدم ترك الظالم رهبة منه او محاباة . فصلاح احوال الرعية مرهون
بتحقيق العدل فى القضاء والعمل .

مشاورة اهل الراى والحكمة ، والاخذ من اهل التجارب والحكمة
وعدم التعزير على مشورة البخلاء او الاستماع الى نصائحهم ، لان ضررها
اكثر من نفعها .

الوفاء بالعهود ، وانجاز الوعود ، لان الوعد حق على الحاكم ،
وتحاشى الكذب . مباشرة الامور بنفسه ، والنظر فى حوائج الرعية ،
ومواساة الضعفاء ومساعدة المحتاجين والاستجابة لدعوة المظلوم .

متابعة العمال والكتاب والوزراء للاطمئنان على حسن سير الامور ،
وعدم تعطيل مصالح الرعية او توقف دولاب العمل فى الدولة .

الحرص على حسن استقبال الناس واطهار البشر لهم والعطف
عليهم بالجدود والفضل .

الاقتصاد فى الامور كلها ، واتقاء البذخ والاسراف ومجانبة الشح
والبخل . الاحسان الى احرار الناس وذوى الفضل منهم واکرام العلماء
ومصاحبتهم .

تفقد احوال الجند فى دواوينهم ومكاتبهم وادرار ارزاقهم والتوسعة
عليهم فى معاشهم وتوفير افضل انواع الحياة الكريمة لهم ، فتقوى عزائهم
وتزيد قلوبهم فى طاعتك .

حسن توظيف الاموال فى المشروعات العامة بهدف تغيير ذولة
الاسلام .

انشاء المستشفيات والمصحات لعلاج مرضى المسلمين ، وتعيين اطباء
يعالجون امراضهم ، وخداما يسهرون على راحتهم .

الاعتناء بذوى البأساء . (اصحاب العاهات والمعوقين) والايتام
والارامل وتعهدهم بالرعاية ، بتخصيص رواتب لهم من بيت مال المسلمين .

وتتميز هذه النصائح بطابعها الانساني وحكمتها العبلية ، وتتشابه فيها مواضيع مختلفة من دين وحكمة واخلاق وتاريخ وسياسة واقتصاد وتربية ، وبالتالي تصح على الانسان كائن في كل عصر وكل زمان ، ومن هنا كانت اصالتها . فضلا عن ذلك اهتمامها بالعدالة الاجتماعية وبتحقيق العدالة القضائية ، وهي في النهاية تقوم على قاعدة واحدة : وهي الحكم لمصلحة المحكومين .

انواع الحكم :

تميز ابن خلدون بالواقعية والمرونة في نظريته السياسية ، واكد باستمرار على حاجة المجتمع الانساني الى نوع ما من السلطة العليا او السيادة لا يتصور بقاءه بدونها .

وقد خلت مقدمته من اية اشارة الى انظمة الحكم اليونانية التي ورد ذكرها عند ارسطو في (السياسة) ، وافلاطون في (الجمهورية) ، وهي الديمقراطية والموناركية (الملكية المطلقة) والاوليجارشية والارستقراطية والجمهورية والطغيان (الاستبدادية المطلقة) . وربما كان ذلك راجعا الى عدم اطلاعه عليها ، حتى ولو كان قد اطلع عليها ، فانه تعمد اغفال ذكرها ، اذ تتصف امثال هذه النظم بالطوبارية والخيال ، ولم يشهد لها المجتمع تطبيقات فعلية ، بل تحدث عنها اصحابها على جهة الفرض والتقدير .

ان ما يهم ابن خلدون هو ما حدث بالفعل ، وليس ما ينبغي ان يكون عليه المجتمع البشري او الحكم في الاسلام . اذ ان الشريعة الاسلامية قد اجرت شئون الاجتماع والحكم « على منهاج الدين ليكون الكل محوطا في نظر الشارع » . ان الحكومة التي يجب ان تقوم في المجتمع الاسلامي ، هي في رايه الحكومة الاسلامية القائمة على سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والاخرة .

وتنحصر انواع الحكم ، عنده ، فى ثلاثة :

١ - الملك الطبيعى العلمانى الاستبدادى ، وهو « حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » .

٢ - الملك السياسى العلقى الوضعى ، وهو « حمل الكافة على مقتضى النظر العلقى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » .

٣ - الخلافة السماوية الشرعية ، وهى « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة اليها » . فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا « (٥٦) » .

ونفصل حديثنا ، قليلا ، عن هذه الأنظمة الثلاثة من الحكم فنقول :

ان الملك الطبيعى الفردى هو ثمرة العواطف والغرائز الانسانية من يول واهواء كحب الذات ، والرغبة فى الاستعلاء والاستبداد والسعى الى تحقيق المطامع الفردية الانانية . وتشترك فى هذا النوع من الحكم جميع الأمم التى يحتكر الحكم فيها طاغ مستبد ، لا يعتمد فى حكمه على سياسة عقلية او سياسة شرعية ، ويهدف الى تحقيق المصالح الانانية الضيقة له . وهذا النوع الاستبدادى من الحكم مذموم عند ابن خلدون . ويرى ابن خلدون ان مال هذا الحكم الانهيار ، لأن الناس لا يوافقون على منح ولائهم لحاكم استبدادى ظالم ، فيعلنون العصيان فتتشب القلاقل وتسفك الدماء مما يؤذن بنهاية حكمه .

اما النوع الثانى من الحكم فهو الحكم او الملك السياسى الوضعى الذى عرفه الفرس ، الذين كانوا يستندون فيه الى قوانين سياسية وضعية زمنية خلافا لنظام الملك الطبيعى الضار السابق الاشارة اليه .

(٥٦) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٨٨ .

ان الملك السياسى يمتد ، اذن على قوانين وضعية ، يضعها فلاسفة الدولة وعظماءؤها بدون ان ينظر فيها الى الشرع ، وهدفهم من هذه القوانين جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار . وهذا النوع من الحكم مذكوم ايضا عند ابن خلدون ، وان كان يحلو له فى بعض الاحيان مدحه ، حيث يخضع الناس فيه لقوانين عقلية بدلا من الخضوع للحكم الاستبدادى الفردى او الاوتوقراطى او غير الدستورى . ثم ان هذه القوانين الوضعية العقلية الزمنية التى يعتمد عليها هذا الحكم تكفل للدولة الهدوء والاستقرار والثبات اللازمة لضمان بقاء العمران .

ويقول ابن خلدون فى صدد شرح هذين النوعين من الحكم « لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى احوال دنياهم ، لحمله اياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من اغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العضبية المفضية الى الهرج والقتل . فوجب ان يرجع فى ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الامم ، واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها : سنة الله فى الذين خلوا من قبل (٥٧) .

ان الملك السياسى ، او الملك الدستورى ، القائم على قوانين زمنية وضعية افضل من الملك الطبيعى غير الدستورى الذى لا يقيد قوانين من حيث مدى الشرعية او القدرة على البقاء والاستقرار . فهو رغما عن افتقاره الى الوحي السماوى الالهى ، فانه يحقق العدالة الى حد ما ، ويجلب المنافع للمحكومين فى هذه الحياة الدنيا ، ويجنب الدولة الفوضى وعدم الاستقرار ويحقق لها فى النهاية انتظام الامور والغلبة والازدهار

والتقدم . وبهذا يعلن ابن خلدون معارضته للحكم القائم على الاستبداد والسلطة المطلقة بالمقارنة الى الآثار الأقل ضررا لنظام الحكم القائم على القانون . الا ان لهذا النوع من الحكم ايضا عيبه الذى يجب ان يرفض من اجله ويشجب ، وهو يكمن فى نظامه المادى ، واقتصار نظره على شؤون الحياة الدنيا ، واشباع الاحتياجات الدنيوية دون اعتبار لأمور الحياة الروحية ، والجوانب الدينية للحياة الانسانية التى تؤمن السعادة فى دار الخلود وهى الدار الآخرة .

وعلى ذلك فلا بد من نظام ثالث للحكم وهو الخلافة التى تتطابق فيها السياسة والشريعة ، فتكون السياسة شرعية ، تعتبر أحكام الشريعة فيها السلطة العليا ذات السيادة . والخلافة ، بهذا ، هى نظام يوحى به الله بواسطة الأنبياء ويراعى فيه جلب المنافع ودفع المضار ومصالح الناس الآخروية من جلب المنافع ودفع المضار ايضا . وفى هذا يقول ابن خلدون فى تعريفه نظام الخلافة بأنه : « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة اليها ، اذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (٥٨) .

ان ملك الخليفة هنا هو ملك سياسى شرعى ، لا طبيعى فقط ولا سياسى فقط .

وفى هذه الأنواع الثلاثة من الملك يقول ابن خلدون : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة الغضبية فى مراعاتها فجور وعدوان ، ومذموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة والسياسة . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم ايضا لأنه ينظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ، لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة

فبما هو مغيب عنهم ، من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم ، من ملك أو غيره ، قال ﷺ « إنما هى أعمالكم ترد عليكم » (٥٩) .

وعلق جورجى زيدان على هذا التقسيم بقوله : « ان الذى يتأتى له ان يتولى أمور الناس اما ان يسير بهم على قانون مفروض (يقصد به هنا الملك السياسى الوضعى) ، أو على مقتضى ميوله وأغراضه (الملك الطبيعى الفردى العلمانى) ، وأكثر حكام العالم المتمدن يحكمون بقوانين سياسية وضعها عقلاء الأمة وأكابر الدولة يطبقها الناس ويجرون على أحكامها ، كذلك كان الفرس والروم قبل الاسلام ، وكان هذا شأن الملوك المطلقين فى أوربا الى عهد قريب ، بل كذلك شأن الديمقراطيات التى يتولى الحكم فيها منك يرث العرش عن آبائه ، أو رئيس جمهورية ينتخبه الشعب وفق قواعد مقررة فى الدستور ، ويقوم بالحكم فى حدود يعينها الدستور أيضا » (٦٠) واما الخلافة فانها مقيدة بقوانين دينية شرعية يسوس الخليفة بها أمته ، ويحمل الناس على أحكامها بالنيابة عن النبى صاحب تلك الشريعة .

ان هذا النمط من الحكم (الخلافة) هو افضل النظم السياسية ، والمثل الأعلى لابن خلدون . وقد تحقق هذا النظام بالفعل فى صدر الاسلام أثناء حكم الخلفاء الراشدين وعلى المسلمين ان يعيدوا تحقيق نظام الخلافة الراشدة ، وهنا مناط الاصلاح السياسى القويم .

ان الحياة المتحضرة فى نظر ابن خلدون ، توجب اللجوء الى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس عن رضى واقتناع ، يكون مصدرها شرع الاسلام المستمد من اصول اربعة هى القرآن والسنة والاجماع

(٥٩) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٧/٢

(٦٠) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ١٢٧/١ - ١٢٨

والقياس . مثل تلك القوانين يمكن ان تحقق الصالح العام للمجتمع ، وترشد الناس الى ما هو اقوم في حياتهم الدنيوية والاخرية على حد سواء . وحكومة الخلافة ، بهذا ، تعد خير حكومة لما فيها من حفاظ على مصالح الناس في دنياهم وسلامة مصيرهم في آخرتهم .

ويدافع ابن خلدون عن نوع الحكم القائم على الشريعة ، حيث لا يكون الحاكم (الخليفة او الامام) هو صاحب السيادة العليا ولا مصدرا للتشريع بل مصدر التشريع هو القوانين المستمدة من الدين الاسلامي . ومعنى هذا ان الشريعة الاسلامية هي السلطة العليا للسيادة في النظام السياسي . ثم ان لاحكام الشريعة وظيفة دنيوية تتمثل في تخطي الناس عن عاداتهم المتخلفة عن عاداتهم وقبولهم الحكم المستلهم من وحى السماء . لقد عمل الدين على القضاء على التنافس والتحاسد بين الناس ، وتميز بقدرته على تاليف القلوب وعلى الانقياد للحاكم والاقبال على الله . وكان له دور كبير في جمع العرب على كلمة واحدة ، وتمكينهم من الملك . وقد كتب ابن خلدون في هذا فصلا في مقدمته تحت عنوان : « ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجملة » (٦١) يقول فيه : « فاذا كان فيهم النبي او الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ، ويذهب عنهم مذمومات الاخلاق ويأخذهم بمحمودها ، ويؤلف كلمتهم ل اظهار الحق ، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك » .

ثم ان الدعوة الدينية ، في نظر ابن خلدون ، تزيد الدولة قوة ومنعة ، وتضمن لاهلها النصر في المعارك الحربية . دليل ابن خلدون في هذا الفتوح الاسلامية الاولى . وفيها انتصر المسلمون ولم يتجاوز عدد افراد جيشهم على بضعة وثلاثين الفا في معركة القادسية على جموع

(٦١) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٦/٢ .

الفرس التي جاوز عددها مائة وعشرين ألفا من الجنود المهرة المدربين .
وقد حدث الشيء نفسه في معركة اليرموك ، اذ تغلب المسلمون بنفس
العدد على جيوش الروم بقيادة هرقل وقد زاد عددها على اربعمائة
الف جندي .

وفي حالة عدم توافر حكومة الخلافة ، يفضل ابن خلدون نوع الحكم
الجديد الذي تتميز فيه الخلافة مع الملك لعدم ابتعاده عن تعاليم الشريعة
الاسلامية فاصبح « ملوك المسلمين يجرون - سياستهم - على ما تقتضيه
الشريعة الاسلامية حسب جهدهم . فقوانينها اذن مجتمعة من احكام شرعية
وآداب خلقية ، وقوانين في الاجتماع طبيعية واشياء من مراعاة الشوكة
وعصبية ضرورية . والاقتداء فيها بالشرع اولا ، ثم الحكماء في آدابهم
والملوك في سيرهم » (٦٢) فاذا حدث ان حل الحكم الملكي الزماني
الاستبدادي البحت محل النمط الثاني من الحكم نتيجة تدهور الأوضاع
اللاحق للخلافة ، فان ابن خلدون يستنكر ذلك التحول ، ويكون الحكم
الملكي السياسي الوضعي القائم على قوانين عقلية هو اقل انواع الحكم سوءا ،
نظرا لما يتميز به من قدرة على البقاء والحفاظ على الاجتماع
البشري . .

ويتحدث ابن خلدون بانسهاب عن موضوع انقلاب الخلافة الى ملك ،
ويعتبر ابن خلدون تحول الخلافة الى الملكية امرا طبيعيا بعد ان تذهب
عن النفوس قوة الوازع الديني ، وتستعيد بذلك عواطفها الطبيعية وشغفها
بمتع الحياة الدنيا . وقد حدث هذا التحول ، ايضا نتيجة القوة العصبية
وهي القوة العاملة في الحياة والحاكمة للمجتمع ، وهي لا بد ان تفضي
الى الملك . يضاف الى ذلك الاحداث السياسية التي شهدتها العالم
الاسلامي وابرزها على سبيل المثال ، قيام الخلافة الاسلامية المستقلة
في الأندلس ، وادعاء كل سلطان لنفسه الخلافة يقول ابن خلدون (٦٣)

(٦٢) ابن خلدون : المقدمة ٢/٨٨٢

(٦٣) ابن خلدون : المقدمة ٢/٧١٧ - ٧١٨

قد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى الملك ، وان الامر كان فى اوله خلافة ، ووازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على امور دنياهم ، وان افضت الى هلاكهم ويحدهم دون الكافة فقد رايت كيف صار الامر الى الملك وبقيت معانى الخلافة : من تحرى الدين ومذاهبه ، والجري على منهاج الحق . ولم يظهر التغير الا فى الوازع الذى كان ديننا ثم انقلب عصبية وسيفا .

وهكذا كان الامر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك ، والصادر الاول من خلفاء بنى العباسى الى « الرشيد » وبعض ولده . . ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق الا اسمها . وصار الامر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب الى غايتها واستعملت فى اغراضها بن القهر والتغلب فى الشهوات والملاذ ، وهكذا كان الامر لولد عبد الملك ، ولمن جاء بعد الرشيد من بنى العباسى ، واسم الخلافة فيهم لبقاء عصبية العرب ، والخلافة والملك فى الطورين ملتبس بعضهما ببعض ، ثم ذهب رسم الخلافة واثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشى احوالهم وبقي الامر ملكا بحتا كما كان الشأن فى ملوك العجم بالشرق .

ويجمل ابن خلدون ما تقدم حيث يقول (٦٤) « فقد تبين ان الخلافة قد وجدت بدون الملك اولا ، ثم التبت معانيها واختلطت ، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبية الخلافة . والله مقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار » . وقد سعى ابن خلدون فى معالجته لموضوع انقلاب الخلافة الى الملك الى تحليل حركة التاريخ الاسلامى منذ فجر الدعوة الاسلامية وحتى عصر خلفاء بنى العباس ، وانطلق فى هذا من منطلق اسلامى واضح يعتمد على الكتاب والسنة .

والنظام الملكى ، عند ابن خلدون ليس مضمونا باطلاق بل المذموم فقط هو الملك الذى تكون وجهته الباطل ، وهو ليس من الاسلام فى

فىء . وقد ذم الاسلام هذا النوع من الملك واهله ، لما فيه من تنكب
عن صراط الله ، وشيوع الخلاف والانغماس فى الشهوات ، وازدياد
الصرف على مظاهر المدنية والترف والاسراف والتغلب بالباطل « (٦٥) .

أما النظام الملكى المحمود ، فهو الذى يعلى شأن الحق والعدل ،
ويحمل العباد على عبادة الله وجهاد أعدائه . ومن الواجب فيما يرى
ذلك ابن خلدون أن نقر سلطة الملك ، ما دام الملك عادلا رقيق المشاعر .
فالملك اذن لا يذم لذاته ، وإنما يذم للمفاسد الناشئة عنه من القهر
والظلم والتمتع باللذات .

شروط منصب الخلافة :

يرى ابن خلدون ، وهو من أهل السنة ، أنه يشترط فيمن يتولى
منصب الخليفة أو الامام ، الذى أجمع على وجوبه الصحابة والتابعون ،
توافر شروط العلم ، والعدالة ، والكفاءة ، وسلامة الحواس
والأعضاء (٦٦) .

فشرط العلم ضرورى ، لأن الامام انما يكون منفذا لأحكام الله اذا
كان عالما بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها .
وأما العدالة ، فشرط ضرورى ايضا ، لأن منصب الامامة منصب
دينى ينظر فى سائر المناصب .

وأما الكفاية ، فتعنى أن يكون الامام كفؤا جرئيا على اقامة الحدود
واقترام الحروب وأن يكون بصيرا بها ، كفيلا بحمل الناس عليها ، عارفا
بالعصبية وأحوال الدهاء ، قويا على معاناة السياسة ليصح بذلك حماية
الدين ، وجهاد العدو ، واقامة الأحكام ، وتدبير المصالح .

(٦٥) . انظر المصدر السابق ٧٠٨/٢ - ٧١٠

(٦٦) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٦٩٢/٢ - ٦٩٦

وأما سلامة الحواس والأعضاء ، فيشترط في الإمام أن يكون مبرأ
من الجنون والعمى والصمم والخرس ، وكل ما من شأنه أن يؤثر على
قدرته على العمل وإدارة شئون الدولة كفقْد اليدين والرجلين وما
إلى ذلك .

أما شرط القرشية ، فينظر إليه ابن خلدون على أنه شرط خامس
للإمام وهو شرط أثار الجدل بين الفقهاء وبخاصة حين بدأ نظام الخلافة
في التلاشي والاضمحلال .

فمن فقهاء المسلمين من اشترط أن يكون الإمام من قريش وذلك للآثار
الكثيرة الواردة في فضل قريش المشيرة إلى أن الأمانة تكون فيهم .
ومن هذه الآثار قول النبي ﷺ ، فيما روى عنه : « لا يزال هذا الأمر
في قريش ما بقي من الناس اثنان » . وقد قال النبي : « الأئمة من
قريش » وقال أيضا : « الناس تبع لقريش في الخير والشر » . وإن كانت
هذه النصوص من الأخبار والآثار لا تدل دلالة قطعية على أن الإمامة
يجب أن تكون من قريش بل يصح أن يكون بياننا للأفضلية .

ومن الفقهاء من يرى أنه لا يشترط عند تولية الإمام ونصبه
للحكم أن يكون من قريش ، بل ذهب البعض صراحة إلى نفي النسب
القريشي واشترطه عند اختيار الإمام كالقاضي أبي بكر الباقلاني .

ويرى بعض الشيعة أن تكون دائرة الاختيار للإمام محصورة في
قريش لأن العرب أطوع للقرشيين ، ولأن الخليفة ينبغي أن يكون ذا عصبية
تشدد أذره وتحمي ظهره ، ولا قبيلة في العرب أعز من قريش ، وسائر
العرب يستكنون لغلبهم : فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة
بمخالفتهم وعدم انقيادهم .

والخوارج لا يقولون بشرط القرشية ، وجوزوا أن تكون الامامة في غير قریش ، بل ذهبوا الى ان الامام يجوز ، ايضا ان يكون عبدا او حرا او نبطيا (اى من عوام الناس واخلاطهم) (٦٧) . كما لم تتقيد المرجئة بشرط القرشية في الامامة واشترطت في الامام ان يكون قائما بالكتاب والسنة (٦٨) .

واختلفت المعتزلة بينهم في اشتراط ان يكون الامام من قریش فاشتراطها بعضهم ولم يشترطها قوم منهم ، وقالوا : ان حديث « الائمة من قریش » لم يكن متواترا ، اذ لو تواتر لما ادعت الانصار مشاركة المهاجرين في الخلافة وبالحق « ضرار » من المعتزلة فقال : « اذا استوى الحال في القرشي والاعجمي فالاعجمي اولى بها . والمولى اولى بها من الصميم » ، وهذا كما ورد في (اصول الدين للبغدادى) .

ولكن يبدو ان الذى يعم المعتزلة هو عدم التقيد بهذا الشرط ، وانما اشتراطوا ، فقط ، كما يقول النوبختي (٦٩) ان يكون الامام قائما بالكتاب والسنة مؤمنا عادلا . وان كان النوبختي ، يظهر في موضع آخر من كلامه ان المعتزلة يفضلون القرشي للامامة عن غيره فيقول : « قالت المعتزلة ... اذا اجتمع قرشي ونبطي ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولينا القرشي » (٧٠) .

اما ابن خلدون فقد ذهب الى القول بان النسب القرشي شرط ضرورى لمن يتولى الامامة ، لاجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ،

-
- (٦٧) انظر الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم ط . اولى القاهرة ١٣١٧ هـ ١٥٦/١
- (٦٨) انظر : الشهرستاني : ١٤٣/١ .
- (٦٩) النوبختي : فرق الشيعة ، نشر ريتز ، ليبزج ١٩٣١ م ص ١٠
- (٧٠) المصدر السابق ص ١٠

ولتوافر الكفاية والقدرة عند أصحاب العصبية القرشية . وقدرة القرشيين على جمع شمل المسلمين وتوحيد كلمتهم بحكم تميز قريش بالكثرة والعصبية والشرف .

ولكن هذا الشرط كان لازما ، فى نظر ابن خلدون ، فى السنوات الاولى من الحكم الاسلامى ، بالنظر الى الدور الفعال الذى لعبه فى تأمين المصلحة العامة ، وقدرته على حل الخلافات بين القبائل العربية ، وتاليف القلوب وتوحيد العرب تحت سلطة قريش ، وتقوية الدولة وتدعيم الدعوة الاسلامية الجديدة .

الا ان ابن خلدون رأى بعد ذلك انه بعد تعرض نظام الخلافة للاضطلال وتلاشى عصبية قريش واستبداد ملوك العجم على الخلفاء ، فان شرط القرشية أصبح غير لازم وفى هذا الأمر فقد عارض ابن خلدون فقهاء الاسلام الذين استمروا فى اعتبار القرشية شرطا ضروريا للإمامة . حتى ولو كان الامام عاجزا عن القيام بأعباء وظيفته والوفاء بالتزاماته قبل الأمة الاسلامية وفى هذا يقول :

« وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشى ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين . ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التى يقود بها على أمره ، لأنه اذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية ، واذا وقع الاخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك ايضا الى العلم والدين ، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجماع » (٧١) .

ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد بصدد شرط القرشية (٧٢) « ان الكثيرين يرون التحلل من هذا الشرط (شرط القرشية) لأسباب كثيرة ، منها أنه شرط من شروط متعددة ، فاذا اجتمع أكثرها ولم تكن

(٧١) ابن خلدون : المقدمة : ٦٩٤/٢

(٧٢) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف

بمصر ، طبعة الثالثة ص ٧ .

منها النسبة القرشية كان فيها الكفاية ومنها ان النبي عليه السلام قال : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته » . ومنها ان النبي عليه السلام لا يدعو الى عصبية ، لانه نهى عنها فى احاديث كثيرة ، وبرىء من كل دعوة الى العصبية ، فهو صلوات الله عليه يؤثر الامام القرشى لصفات القدرة على القيام بالامامة ، لا للعصبية . وقد كانت قريش اقدر القبائل بمكة عاصمة الجزيرة فى عهد الدعوة المحمدية فكانت امامتها هناك ارجح . وظلت كذلك الى ان قسام بالامر من اجتمعت له شروط الامامة دونها ، اما ما عدا الامامة من اعمال الولاية فلا اختلاف عليه فى زمن من الازمان على عهد النبي وبعد عهده فقد ولى عليه السلام زيدا وابنه اسامة قيادة جيوش كان فيها جلة الصحابة القرشيين ، ومنهم عمر بن الخطاب «

والذى نراه ان الخلافة يجب ان تكون لمن هو جدير بها .هما كان شخصه وخاصة اذا اتفق المسلمون واجمعوا على اختياره . » قال ابو داود للطيالس فى سنده : حدثنا سكين بن عبد العزيز عن سيار ابن سلامة عن ابي برزة ان النبي ﷺ قال : الائمة من قريش ما حكموا فعدلوا ، ووعدوا ، واسترحموا فرحموا « وهذا الحديث بالتالى ، يدل على ان احق الناس بالخلافة قريش ، ولكنه لا يدل على بطلان خلافة غيرهم ، وقوله : « ما حكموا فعدلوا ... الخ » يدل على ان المعيار هو اتصافهم بهذه الصفات : العدل ، والوفاء ، والرحمة (٧٣) .

القوة اساس نشأة الدولة :

يرفض ابن خلدون فكرة العقد الاجتماعى كأساس لنشأة الجماعة السياسية وهى الفكرة أو النظرية التى شاع ذكرها ، فيما بعد فى القرنين ١٧ ، ١٨ ميلادية عند كل من توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) .

(٧٣) السيوطى : تاريخ الخلفاء تحقيق الأستاذ محمد محى الدين عبد الحميد ص ٩ هامش .

والدولة أو الجماعة السياسية ، عند ابن خلدون ، تنشأ نتيجة القوة أو التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب وقوة القرابة والولاء . وتعتبر العصبية ، وفقا لهذا ، هي القوة المحركة لسير التاريخ فعلى أساسها تقوم الدولة ، ويضعفها تضعف الدولة . والعصبية هي القوة والجاء اللذان تتمتع بهما القبيلة أو الأسرة وتجعلها مهابة الجانب .

ان الدور الذى تلعبه العصبية فى الحياة الاجتماعية والسياسية هو دور حاسم ، وهى تحتل فى نظرية ابن خلدون حول الدولة ، كان حجر الزاوية ، وتشكل آراؤه فيها نظرية قائمة بذاتها . وتحمل العصبية الأفراد على التناصر والتعاضد فى المدافعة والحماية والمقاتلة . انها ضرورية : فى كل امر يحمل الناس عليه من نبوة أو اقامة ملك أو دعوة اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه ، لما فى طباع البشر من الاستعصاء ولا بد فى القتال من العصبية (٧٤) . وتشتمل العصبية أيضا الى جانب هذا العنصر المادى ، على عناصر معنوية تستمد من الدين والأخلاق (من شجاعة وحزم وبأس) . ويقول ابن خلدون اثناء استعراضه للشروط الواجب توافرها للرئاسة على الجماعة :

« فاذا نظرنا فى اهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون فى الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات ، والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف ، والوفاء بالعهد ، وبذل الأموال فى صون الأعراض وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء لها . . . علمنا ان هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم ، او على العموم » (٧٥) .

فالعصبية هنا لا يمكن ان تنفصل عن القيم الروحية الأخلاقية ،

(٧٤) ابن خلدون : المقدمة ٥٩٣/٢

(٧٥) ابن خلدون : المقدمة ٦١٥/٢

ولا يمكن للدولة أن تستمر وتحافظ على وجودها إذا هي فقدت فضائلها السياسية أو هجرت قيمها الأخلاقية الروحية .

ويقول ابن خلدون في تأكيد قيام الدولة على القوة ، وأن الملك هو التغلب والحكم بالقهر ، وتقريره حاجة السلطة السياسية المناسبة للعصبية :

« الرئاسة لا تكون الا بالتغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية » (٧٦)
« الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » (٧٧) .
اما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها والتغلب الملكى غاية العصبية » (٧٨) .

« ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها ويتم الرئاسة لأهلها .
فاذا وجب ذلك تعين ان الرئاسة عليهم لا تزال فى ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم » (٧٩) .

« ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه » (٨٠) .

وقد ابتدع ابن خلدون نظرية العصبية التى تعد بمثابة المحور الذى يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية ، وتتصل به جميع مباحث « الاجتماع السياسى » . ولا نغالى اذا قلنا - بهذا الاعتبار - انها تؤلف « انظومة »

(٧٦) المقدمة ٥٩٩/٢

(٧٧) المقدمة ٦٣٦/٢

(٧٨) المقدمة ٦٠٩/٢

(٧٩) المقدمة ٥٩٨/٢ .

(٨٠) المقدمة ٦٠٩/٢ .

systems تامة التكوين فى الاجتماع بوجه عام : والاجتماع السياسى
بوجه خاص (٨١) . وعلى هذا الاساس فان ابن خلدون ينظر الى ظاهرة
العصبية كظاهرة فى الطبيعة Phenomenon in nature
وكقوة فى المجتمع a power in society فى آن معا .

والعصبية عند ابن خلدون ليست شكلا من اشكال التعاضد فحسب ،
بل هى نوع خاص من انواع العلاقات الاجتماعية (٨٢) . ولفظة « عصبية »
مصدر عصب أى جمع واجتمع وتجمع فى مكان ما . وهى تمت بصلة
الاشتقاق اللغوى الى كلمة « العصب » بمعنى الشد والربط ، وكلمة
« العصابة » بمعنى الرابطة ، وتسمى اللغة العربية الخصال والأفعال
الناجمة عن ذلك - من تعاضد وتشيع - باسم « العصبية » والتجمع الذى
تعنيه العصبية ليس تجمعا حسيا فقط بل هو ايضا ، تجمع معنوى روحى .

والعصبية هى ايضا عبارة عما تتمتع به القبيلة او الاسرة من القوة
والجاه اللذان يجعلان من افرادها جمعا متراس البنيان ، قوى الجانب
يخشى باسه . وقوام العصبية فى نظره الاتصال برابطة النسب والقربا
وما اليهما من الرابط المائلة . ويفقد الفرد فى هذا التجمع فرديته ،
ويتقمص شخصية القبيلة او الاسرة التى ينتمى اليها وخاصة فى حالة
الخطر الخارجى الذى يتهدد كيان العصبية المادى او المعنوى .

ان العصبية بالذات ، هى هذا الوعى العصبى ، الذى يشد افراد
العصبة بعضهم الى بعض ، ويجعل منهم كائنا واحدا تفنى فيه
ذوات الافراد .

-
- (٨١) ساطع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة
الخارجى مصر ١٩٦١ ص ٣٣٣ .
(٨٢) انظر ايف لاجوميت : ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال ،
طبعة بيروت ١٩٥٤ ص ٣٨ .

فالعصبية التى تعنى فى الأصل التجمع والتعاقد. ورابطة النسب الدومية من الأقرب (بيت او عشيرة) الى الأبعد (مجموعة قبائل او عشائر) هى ، اذن « رابطة اجتماعية - سيكولوجية ، شعورية ولا شعورية معا ، تربط افراد جماعة ما ، قائمة على القرابة ، ربطا مستمرا يبرز ويشهد عندما يكون هناك خطر يهدد اولئك الافراد : كافراد او كجماعة » (٨٣) . وابرز انماط العصبية هو ذلك الذى يرجع الى صلة الرحم (صلة الدم) ، ذلك ان صلة الرحم طبيعى فى البشر ، ومن صلتها النعرة على ذوى القربى واهل الأرحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة .

ويوجد أكثر من تفسير عند شراح ابن خلدون لكلمة العصبية فى اللغات الأجنبية. فقد ترجم للبارون « دوسلان » كلمة العصبية بتعبير *Esprit de corps* الذى يعنى « روح التضامن » الذى يظهر بين الأشخاص المنتسبين الى المهنة الواحدة . وكذلك فعل « بوتول » (٨٤) . واقترح « غوتيه » استبدال التعبير السابق نظرا لقصوره عن مقابلة مقاصد ابن خلدون ، بتعبير آخر هو *Esprit de clan* الذى يدل على « روح التضامن الذى يظهر بين افراد القبيلة الواحدة او الطائفة الواحدة » . ومن الاستعمالات الأخرى لمعنى العصبية : التماسك *Solidgrity* والولاء للجماعة *Group Loyalty* والشعور الجمعى *Group-feeling* . وتعكس هذه المرادفات معان مختلفة متباينة مثل الوفاء للجماعة ، الرغبة فى الدفاع عنها ، الوحدة الداخلية للجماعة

(٨٣) د . محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ ص ٢٥٤ وانظر : جورج لابيكا : السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب الدكتورين موسى وهبى وشوقى دويهى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٠ ص ٩٠ - ٩١ .

(٨٤) انظر مساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون

ص ٣٥٠ .

أو التماسك ، الارادة الجماعية في الحصول على السلطة أو خير الجماعة (٨٥) .

وقد استخدم مصطلح العصبية وشاع قبل الاسلام للدلالة على تبني شخص لقضية ذويه ودفاعه عنها « الأمر الذي قد يؤدي الى « مساندة الشخص العمياء لجماعته دون أن يأبه لعدالة قضيتها » .
وبمقدم الاسلام اندثرت العصبية بعنف وتضاعلت آثارها السيئة ، وتداعى المسلمون ليتخلصوا من آثارها القبلية المتطرفة .
ويمكن القول ان ابن خلدون كان يدرك معارضة الاسلام للعصبية ، مما دفعه الى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لسلامة تفسيراته وفروضه النظرية ومحاولة ايجاد ارضية مشتركة تلتقى عليها مبادئ الاسلام والعصبية .

ان العصبية هي نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا (٨٦) وهي نزعة تؤدي الى « الاتحاد والالتحام » بين أفراد النسب الواحد ، لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه .
وبهذا يتضح لنا ان العصبية تتولد من القرابة ، كما انها تستند الى وحدة النسب . يضاف الى ذلك ان الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون اقوى من الالتحام المتأتى من وحدة النسب العام ، وهذا يكون له دور هام في المجتمع السياسى .

ويقول الدكتور طه حسين (٨٧) « ان التاريخ العربى لم يذكر قط شعبا يفوق الشعب العربى فى الاستمساك بعصبية وتقدير صلة الرحم على ما سواها من الصلات ، واذا استثنينا الاربعين عاما الاولى من تاريخ

(٨٥) انظر Rabi (M . M .) The Politeal Theory of Ibn khaldun, Leiden, 1957, p. 48.

(٨٦) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٥٩٤/٢ .

(٨٧) د . طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية نقلة التّـيّ القرّبية محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣٤٣ هـ ،

١٩٢٥ م ص ٨٦ .

الاسلام ، فان تاريخ الامة العربية قبل الاسلام ويعدده ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل ، وهى خصومات منشؤها الحقيقى تلك العصبية التى دفعت الى حد التعصب : يقول المثل العربى « أنصر أخاك ظالما أو مظلوما » ، فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية اهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع السياسى .

ان الحاكم عند ابن خلدون لا يد له من عصبية تمكنه من تأسيس السلطة السياسية The political Power . وتساعده على حمل الناس على الطاعة والنظام واحترام الحقوق واداء الواجبات ، ويتعبير آخر ، فان العصبية هى منشا الرياسة دائما ، ويعتبر الملك ، بهذا المعنى ، غاية طبيعية للعصبية .

ومن الاشياء التى تعرقل انشاء الدولة وقيام السلطة السياسية هو تعدد العصبيات ، ونشوب الخلاف بينها . ولا ابن خلدون ، فى هذا الصدد ، فصل كتبه فى المقدمة عنوانه : « ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة » (٨٨) ويتضح لنا من قراءة هذا الفصل ان كثرة العصائب والقبائل تحمل على عدم الازعان والانتقياد للدولة .

ونقاء النسل ، عند ابن خلدون من اهم الشروط للظفر بالملك ، وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء اكثر مما يفوز به سواهم ، وذلك لعزلتهم ومبالغتهم فى التمسك باصولهم . ولا يجب ان يتادى بنا هذا الى القول بان العصبية تقوم على اساس من العنصرية ، اذ ان اقوال ابن خلدون فى طبيعة واخلاق البدو خير مؤيد لذلك .

فالعصبية والاخلاق توأمان لا يتفصلان .

تدهور وسقوط العصبية :

من أسباب فساد العصبية وتدهورها خضوع القبيلة لحكومة منظمة اجنبية . وفى هذا يقول ابن خلدون : « ان من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم » (٨٩) ويشرح ذلك بكون « المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشذتها ، فان انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها ، فما رثموا (احبوا) المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ، ومن عجز عن المدافعة فاولى ان يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة » (٩٠) . ويذهب ابن خلدون الى ابعاد من ذلك فيؤكد : « ان الامة اذا غلبت وصارت فى ملك غيرها. اسرع اليها الفساد » (٩١) .

ان قوة العصبية تتمثل فى كون الناس احرارا من كل سلطة خارجية . اما العجز عن مقاومة هذه السلطة الخارجية ، سواء فى هذا سلطة الدولة ذاتها او سلطة عصبية اخرى غالبية منظمة ، فانه يؤدى الى هدم العصبية .

وكما تفسد العصبية بالخضوع لسلطة خارجية منظمة ، فانها تفسد كذلك ، بمرور الزمن ، لما يغمرها من الرخاء واسباب الترف . ويعبر ابن خلدون عن هذا بقوله : « ان من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل فى النعم » (٩٢) ان الترف له دور هام فى تخريب وفساد الحكم ، وذلك بما يؤدى اليه من اضعاف روح القتال ، والقضاء على الحماس والتقشف والصلابة التى تميز أعضاء العصبية . وهذا يعنى من جهة اخرى ان قوة العصبية مرتبطة بالخشونة والصلابة وشظف العيش . والعصبية فى هذه الحالة بدلا من ان تسعى الى الملك ، وتجعله غاية لها ، فانها تسعى

(٨٩) ابن خلدون : المقدمة ٦١٢/٢ .

(٩٠) المصدر السابق ٦١٢/٢ .

(٩١) ابن خلدون : المقدمة ٦٢١/٢ .

(٩٢) المصدر السابق ٦١١/٢ .

الى جمع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية ، والملاذ النفسانية . « حتى يصير ذلك خلقا لهم (اى لأهل العصبية واعضاءها) . وسجية فتتقص عصبيتهم وبسالتهم فى الاجيال بعدهم بتعاقبهم الى أن تنقرض العصبية ، فيأذنون بالانقراض » (١٣) ويضيف ابن خلدون الى ما سبق قوله : « وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن الملك فان عوارض الترف والغرق فى السعيم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلب .

ومن الأسباب المؤدية أيضا الى فساد العصبية وسقوط دول القبيلة دفع الضريبة لسلطة دولة خارجية مجاورة ، لأنها متى زادت بها فقدت الشعور بقوتها . وفقد اعضاؤها استقلالهم ، وضعفت عزمها بالتالى وانتهى بها الأمر الى التلاشى والاندماج فى الدولة التى تغلبت على امرها . ان من خواص العصبية عدم الخضوع لمذلة دفع الضريبة ، اذ الضريبة فى نظر اعضاء العصبية اهانة لا يقبلونها ، وبالتالي فان قبول دفعها للدولة المتغلبة هو بداية ضعف العصبية وسقوطها .

ابن خلدون والعقد الاجتماعى :

بادئ ذي بدء ، نحب ان نوضح ان القوة والعصبية عند ابن خلدون ، هما مجرد اسمين لمسى واحد ، وان القوة هى الأساس الذى تقوم عليه فلسفته الاجتماعية والسياسية ، وهى مبدأ الوجود والشرعية . ومعنى هذا ان القوة (العصبية) عنده هى أساس نشأة السلطة السياسية ، ولاتفراد الحاكم بالحكم ، وهو بهذا يستبعد قيام الاجتماع الانسانى والحكم على أساس الرضى وينكر دور الرعية فى قيام الحكومة .

ان ابن خلدون يختلف فى هذا ، اختلفا بينا ، عن مفكر سنى آخر ، هو الماوردى رائد الفكر السياسى المنهجى فى الاسلام ، الذى اكد دور الرعية فى قيام الحكومة التى تتولى امره وترعى مصالحه ، اذ تنشأ الحكومة عنده نتيجة عقد بين الخليفة والرعية .

لم يفكر ابن خلدون فى فكرة العقد الاجتماعى هذه بين الرعية والخليفة ، وقيام الحكم على الرضا ، واستبدل به الاكراه علاقة أساسية فى بناء المجتمع السياسى .

لقد رأى ابن خلدون ان كلا من الشعب والملك كيانان طبيعيان ينشأ كل منهما نشأة مستقلة عن الآخر ، وان كان كل منهما يؤثر ويتأثر بالآخر ، يقول ابن خلدون فى هذا (٩٤) « ان الملك والسلطان من الأمور الاضافية وهى نسبة بين منتسبين ، فحقيقة السلطان : انه المالك للرعية ، والقائم فى أمورهم عليهم . فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان ، والصفة التى له - أى للسلطان - من حيث اضافته لهم هى التى تسمى « الملكة » وهى كونه يملكهم » . ومعنى هذا أن الرعية عند ابن خلدون ملك للملك يتصرف فيها تصرف المالك فيها يملك .

ان فكرة العقد الاجتماعى التى نادى بها مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر الأوربيين هى فكرة بعيدة تماما عن فكرة ابن خلدون ، وغريبة فى نفس الوقت فيما يتعلق بنشوء الدولة والسلطة السياسية .

يرى ابن خلدون ان المسئول عن قيام المجتمع ونشأة السلطة السياسية هو القوة « الغلب » لا الرضا المتبادل بين الحاكم والرعية ، اصف الى ذلك ان القوة « الغلب » أو « العصبية » هى التى توحد بين ابناء المجتمع الواحد . يقول ابن خلدون « الملك انما هو بالعصبية ، والعصبية متألفة من عصابات كثيرة ، تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جميعا فى ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول » (٩٥) .

(٩٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٤/٢ .

(٩٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٤٩/٢ .

وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس . ولا يتم إقتدارها عليه الا بالعصبية التي يكون بها متبوعا . فالتغلب الملكي غاية للعصبية (٩٦) .

تأسيسا على هذا فقد تجاهل ابن خلدون مبدأ الشورى الاسلامى ، ولم يشر الى الدور الذى يلعبه فى نشأة السلطة السياسية الاسلامية طالما كانت القوة (العصبية) تقود بطبيعتها الى النبط الملكى الوراثى من الحكم . ان اى موافقة منه على مبدأ الشورى او اى تأييد له بالشكل الذى كان يمارس به فى عهد الخلفاء الراشدين سيجعله يتناقض مع نفسه ويتصادم مع فكره .

يقول ابن خلدون فى هذا (٩١) « ان الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا وقل أن يسلمه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه ، فتقع المنازعة وتفضى الى الحرب والقتال والمغالبة ، وشئ منها لا يقع الا بالعصبية كما ذكرناه آنفا » .

وكما رفض ابن خلدون مبدأ الشورى وفكرة البيعة والرضا المتبادل بين الحاكم والرعية ، فإنه يرفض أيضا مبدأ المساواة بين الحاكم والرعية فى الحقوق والواجبات التى يصر عليها العقد الاجتماعى . ان القوة او « الغلب » فى نظره ، يتطلب عدم « التساوى » بين الافراد الذين يتألف منهم المجتمع ، كما تستلزم انعدام « التكافؤ » بينهم ، اى بين الافراد ، العناصر المكونة للمجتمع . ان القوة فقط هى التى توحد بينهم ، ويوضح نقى ابن خلدون لفكرة المساواة ، وتأكيد ان القوة هى

(٩٦) المصدر السابق ٦٠٩/٢ .

(٩٧) ابن خلدون المقدمة ٦٢٩/٢ .

المسئولة عن نشأة المجتمع وقيام السلطة السياسية ، الحجة الكيائية ،
او ان شئت قلت المزاجية التى يسوقها فى هذا الصدد ويقول فيها « (٩٨)
» ان العناصر اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج اصلا « ولا بد لى
ينشا المجتمع وتقوم الدولة « من أن تكون واحدة منها هى الغالبة على
الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع
العصائب » (٩٩) .

وزيادة فى توضيح هذا الأمر نورد نص كلام ابن خلدون الذى
يقول فيه : « وذلك ان الملك كما قدمناه انما هو بالعصبية والعصبية متألفة
من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى
عليها ، حتى تصيرها جميعا فى ضمنها . وبذلك يكون الاجتماع والغلب
على الناس والدول . ومرة ان العصبية العامة للقبيل هى مثل المزاج
للمتكون ، والمزاج انما يكون عن العنصر . وقد تبين فى موضعه ان العناصر
اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج اصلا ، بل لابد ان تكون واحدة
منها هى الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة
شاملة لجميع العصائب ، وهى موجودة فى ضمنها . وتلك العصبية الكبرى
انما تكون لقوم اهل بيت ورياسة فيهم ، ولا بد ان يكون واحد منهم رئيسا لهم
غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها » (١٠٠) .

ومعنى هذا ان المجتمع عند ابن خلدون ، لا ينشا نتيجة التساوى
بين الافراد ، وتراكم عناصر متكافئة . ان المجتمع يفقد تماسكه ويتعرض
للتلاشى ، طالما بقيت عناصر متساوية متكافئة . ثم اننا نلاحظ ايضا ان
العصبية ، كما انها تعتبر عنصر تعاضد وتناصر ، فانها فى الوقت ذاته ،
تعتبر ايضا عنصر تصارع وتناحر .

(٩٨) ابن خلدون : المقدمة ٦٥٠/٢ .

(٩٩) المصدر السابق .

(١٠٠) المصدر السابق ٦٤٩/٢ - ٦٥٠ .

فإذا ما قدر للحاكم أن يتسلم دست الحكم ، فإن من طبيعته التفرد بالسلطة ومن ثم بالمجد . « وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيانف حينئذ من المساهبة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التاله الذى فى طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام ، لو كان فيها آلهة الا لله لفسدتا . فتجدع حينئذ انوف العصبيات وتفلح شكائهم عن ان يسمو الى مشاركته فى التحكم وتفرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد .نهم فى الأمر لا ناقة ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته « (١٠١) .

ان ما يدعو الى التفرد بالحكم ورفض الاستماع الى نصائح المحكومين ، او مشاركتهم فى الحكم ، هو ما تتميز به الطبيعة البشرية ، فى نظر ابن خلدون ، من خلق الكبر والأنفة وخلق التاله . ثم انه من الضرورى عنده ، مثل هذا الانفراد ، « لفساد الكل باختلاف الحكام » . وهكذا تتركب طبيعة الملك . من طبائع متعددة .

ويمكن ان نلاحظ بعض التشابه بين قول ابن خلدون بقيام الاجتماع والملك على أساس القوة ، وبين قول الغزالى بان الحكم لصاحب المشوكة والغلبة ، وايضا ما ذهب اليه ابن جماعة من حيث القول بان القوة العسكرية قادرة على اقامة خلافة صحيحة ، وملك قوى دائم . لقد حاول الفقهاء السابقون على ابن خلدون فى اقوالهم هذه تبرير امارة الاستيلاء والدفاع عنها داخل اطار الخلافة الاسلامية ، خاصة بعد تدهورها واضمحلالها ، ظنا منهم ان ذلك قد يدعم وحدة الأمة الاسلامية ، ويحافظ على مصالحها ، ويحول بينها وبين الانهيار وهم بهذا يكونون قد مهدوا الطريق لابن خلدون للقول بنظريته فى العصبية (القوة والغلب)

يقول الامام الغزالي ، ملحا على ضرورة الشوكة فى انعقاد الامة :
« ان الامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة » ، « وليس المقصود اعيان المبايعين ، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالاتباع والاشياع » (١٠٢) . ويقول الغزالي ايضا « بل ان الولاية الآن لا تتبع الا الشوكة ، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة » (١٠٣) .

وللغزالي رأى يشرح فيه مفهوم العصبية ، يعتبر تهيدا لما سوف يقول به ابن خلدون فى نظريته عن العصبية التى فسر بها نشوء الدولة وتطورها وسقوطها . يقول الغزالي فى تفسيره « معنى العصبية » (١٠٤) .

« من انواع المذاهب » ما يتعصب له فى المباحات والمناظرات فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب اهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والاقطار ويختلف بالمعلمين . فمن ولد فى بلد المعتزلة او الاشعرية او الشفعوية . انخرس فى نفسه منذ صباه التعصب له والذب عنه ، والذم لما سواه ، فيقال اشعري المذهب ، او معتزلى او شفعوى او حنفى ومعناه ان يتعصب له ، اى ينصر عصابة المتظاهرين بالمولاة ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة ، باستتباع العوام ولا تتبع دواعى العوام الا بجامع يحمل على التظاهر ... » .

(١٠٢) ابو حامد الغزالي : فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى طبعة القاهرة ١٩٦٤ .

(١٠٣) الغزالي : احياء علوم الدين طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ .
١٢٤/٢ .

(١٠٤) الغزالي : ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٤ م ص ٢١٢ .

نقد العصبية :

لا يخفى على ذى نظر ان العصبية تعتبر عاملا من العوامل التى تساعد على نشأة المجتمع وقيام الدولة والسلطة السياسية ، ولكنها ليست الاساس فى نشأة المجتمع والسلطة الحاكمة او الاصل فى قيامها . وهذا هو الذى تنبه اليه ابن خلدون فى مقدمته حيث افرد فصلا لذلك جعل عنوانه « قد يحدث لبعض اهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية » (١٠٥) .

ويستشهد ابن خلدون لذلك بدولتى الادارسة بالمغرب الاقصى ، والعبيدين بأفريقيا ومصر ، وفى هذا يقول : « وهذا كما وقع للادارسة بالمغرب الاقصى والعبيدين بأفريقية ومصر ، لما انتبذ الطالبيون من المشرق الى القاصية ، وابتعدوا عن مقر الخلافة وسموا الى طلبها من ايدى بنى العباس ، بعد ان استحكمت الصبغة لبنى عبد مناف لبنى امية اولاً ثم لبنى هاشم من بعدهم ، فخرجوا بقاصية من المغرب ودعوا لأنفسهم وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد اخرى » (١٠٦) .

ان العصبية ليست اصلا فى نشأة الملك ، والحقيقة والتاريخ يؤكدان ذلك اذ يخضع قيام الدولة وتطورها وسقوطها لعناصر واعتبارات كثيرة دينية وحضارية واجتماعية واقتصادية مرتبطة جميعها بالزمان والمكان والظروف والاحوال العامة . فهناك الى جانب دولتى الادارسة والعبيدين دول اخرى قام اكثرها على اسس اخرى غير العصبية التى تحدث عنها ابن خلدون كالدولة الطولانية والدولة الأيوبية ودولتى المماليك البحرية والشرابية ودولة القياصرة فى روسيا التى لم يكن لاهتمام عصبية او

(١٠٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٥/٢ .

(١٠٦) المصدر السابق .

ثمرة . وابن خلدون نفسه ، يقرر فى موضع آخر من مقدمته « ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين » (١٠٧) ، وليس العصبية .

الحقيقة ان كثيرا من افكار ابن خلدون والقوانين التى انتهى اليها فى شئون السياسة وقيام الدول ، لا تكاد تصدق الا على البيئة المغربية . والاندلس التى حكمها ملوك الطوائف ، وقامت الدول فيها على اساس العصبية . لقد جانب ابن خلدون الصواب فى نظريته عن العصبية عندما ظن ان القوانين التى استخلصها من مشاهداته لطائفة معينة من الامم العربية والبربرية وفى عصور خاصة ، هى قوانين عامة تصدق على كل المجتمعات وفى كل زمان .

الدين والعصبية :

للدين عند ابن خلدون اثر كبير فى تقوية الدولة ، بما يؤدى اليه من استئصال للتطلعات الشريرة ومشاعر الغيرة المتبادلة ، وخلق مشاعر التضامن وتحقيق وحدة الصف .

« ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار فى امرهم لم يقف لهم شئ ، لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم ، وهم مستميتون عليه ، واهل الدولة التى هم طالبوها وان كانوا اضعافهم فاغراضهم متباينة بالباطل فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه » (١٠٨) .

(١٠٧) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٦/٢ .

(١٠٨) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٧/٢ .

يوضح ابن خلدون ، فى النص السابق ، أن الدين يزود السلطة السياسية بقوة إضافية أشد بأسا ، الى جانب القوة التى تولدها العصبية ، وان « الاجتماع الدينى » يضاعف قوة العصبية ، ويعمل على القضاء على عوامل الصراع ، ويكفل للجماعة التغلب على من هم أوفر عددا وأقوى عصبية منهم فى حالة فقدانهم بعدئذ لهذا « الاجتماع الدينى » ويقول ابن خلدون فى ذلك ايضا (١٠٩) : « اذا حالت صبغة الدين وفسدت ينتقص الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين ، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية وأشد بدواة منها » .

ويدلل ابن خلدون ، كما سبق وأشرنا من قبل ، على صدق ما يقول بإيراد بعض الوقائع التاريخية ويذكر على الأخص ، « ما وقع للعرب فى صدر الاسلام » بالقادسية واليرموك ، حيث غلبت جيوش المسلمين « جموع فارس وجموع هرقل مع أن عددهم كان بضعة وثلاثين ألفا ، فى حين أن جموع فارس كانت نحو مائة وعشرين ألفا بالقادسية وجموع هرقل كانت - على ما قاله الواقدي أربع مائة ألف باليرموك » .

وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر (١١٠) - التى حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتى رواها ابن خلدون - كيف استطاع الخلفاء ان يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم :

« ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ولا يقوى اهله الا بذلك ، اين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا فى الأرض التى وعدكم الله

(١٠٩) المصدر السابق ٦٣٨/٢ .

(١١٠) دكتور طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٩٨ .

فى الكتاب ان بوركتموها فقال : لنظهره على الدين كله ولو كره
المشركون «(١١١) •

ثم ان العصبية ، اصبحت الآن وبفضل الدين ، عصبية جامعة ،
تخلى اصحابها عن الصراعات والحروب التى كانت تنهك كيان مجتمعهم
العصبى المتنقل ، واتجهوا الى فتح البلدان ، واقامة الدولة العربية
الكبرى •

ان وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسب ، فازدادت العصبية بذلك
قوة ، واصبحت قادرة على احداث انقلاب فى الاوضاع ، انقلابا يتجلى
فى تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين فى الفيافى والقفار ، الى بناء
حضارة ومشيدى عمران ، ومؤسسى ممالك ودول «(١١٢) •

لقد نجح الدين فى نقل العصبية من اطار ضيق ، الى اتساع
النسب الخاص ، الى اطار اوسع يتجلى فى الدفاع عن العقيدة الدينية ،
ومبادئ الدين الحنيف التى تدعو الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وتأليف القلوب وتوحيد الصفوف •

ان الدعوة الدينية تزيد من قوة العصبية بتحريضها من مظاهر الانانية
والتعصب البغيض للانساب والتحاسد ومشاعر الغيرة المتبادلة وروح القطيع ،
وتوجيه اهلها الى العمل النافع المفيد • واذا كان للدعوة الدينية مثل هذا
الاثر الكبير فى تقوية الدولة ، فان للعصبية من ناحية اخرى دور فى
الحياة الاجتماعية غير منكور • « فكل امر يحمل عليه الجمهور ، فلا بد
فيه من العصبية ، اذ المطالبة لا تتم الا بها » (١١٣) واذا كانت الدعوة

(١١١) ابن خلدون : المقدمة ٦١٨/٢ •

(١١٢) د • محمد عابد الجابرى : فكر ابن خلدون ، العصبية

والدولة ص ٢٨٧ •

(١١٣) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٨/٢ •

الدينية تتطلب قوة دأدية تسندھا ، فان هذا يكون فقط فى مجال محاربة الشرك والفتنحات الكبرى لاعلاء كلمة الحق ، اما فى مجال الدعوة ذاتها التى جاء بها الانبياء ، وتولوا ابلاغها كرسل بعثهم الله لهداية الناس كافة ، فان التأييد هنا يكون تأييدا ربانيا سماويا عن طريق الكتب السماوية والمعجزات .

فالعصبية لم تنفع احدا من الانبياء فى دعوته ابتداء من ابراهيم عليه السلام ومرورا بنوح وهود وصالح ولوط وموسى وعيسى ، عليهم السلام ، وانتهاء بسيد الرسل وخاتمهم محمد ﷺ ، ان الدعوات الدينية لا تتم بالعصبية ، وانما كان تمامها بالتأييد السماوى والمعجزات ثم المؤمنين بعد ذلك .

على ان الشئ الخطير فى المقدمة هو قول ابن خلدون فى احد فصولها « ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » واستشهاده فى هذا بقول النبى عليه الصلاة والسلام « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه » (١١٤) وقول ابن خلدون بعد هذا ان نجاح الانبياء فى دعوتهم الى الله انما كانت بالعشائر والعصائب « (١١٥) .

لقد جانب التوفيق ابن خلدون فى فهم نص الحديث النبوى الشريف « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه » اذ ان القوم هنا ، حسب ما افادت قواميس اللغة ، هم الجماعة او العشيرة ، وليس القبيلة ، وعلى ذلك يكون قوم الرسول بنى عبد المطلب على سبيل التحديد والتضييق ، اولا ، ثم بنى هاشم على سبيل التوسعة بعد ذلك ، وهم جماعة او عشيرة وليسوا قبيلة ، اذ القبيلة هم قريش ، وهم مستبعدون لمقتضى لفظ « القوم » ولمواقفهم العدائية المعروفة من الرسالة والرسول ، ولشدة قسوتهم على الرسول والمؤمنين وايقاع الأذى به وبهم .

(١١٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٨/٢ .

(١١٥) انظر : المصدر السابق ٦٣٩/٢ .

يتأدى بنا هذا الى القول بان العصبية لم يكن لها ، اذن ، شأن فى الدعوة المحمدية ، او دور فى نجاحها ، وكذلك الحال فى دعوات من نعرف من الرسل والأنبياء ابتداء من ابراهيم وانتهاء بمحمد عليه الصلاة والسلام .

ان منبعث دهشتنا هو ما ذهب اليه ابن خلدون فى شأن ارتباط نجاح وذيوع الدعوة الدينية واتمامها بالعصبية . ولكن يخفف من هذه الدهشة قول ابن خلدون بعد ذلك فى مقدمته « ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين » حيث يقلل فيه من لثر العصبية فى الدعوة الدينية والملك العظيم الذى يستمد عظيمته من الدين وحده دون غيره ، ويرفع من شأن الدين والدور الذى يلعبه فى الحياة الاجتماعية ، بدعوته الناس الى الخير والحق ، والتخلى عن امراض النفس البشرية من انانية وحقد وحسد ، وضغينة ورياء . ان الدين هنا هو عامل تاليف وتوحيد ، لا صراع وتفريق ، مما يظهر اثره على قوة وتماسك الحياة الاجتماعية واستمرار الملك العظيم .

يقرر ابن خلدون خطورة الدور الذى يلعبه الدين فى تغيير الأوضاع الفاسدة وتغيير العوائد والأخلاق ، واقامة الملك العظيم فيقول (١١٦) « ان الدول العظيمة الاستيلاء العظيمة الملك ، اصلها الدين ، اما من نبوة او دعوة حق ، وذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية ، واتفاق الأهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتاليفها انما يكون بمعونة من الله فى اقامة دينه ، قال تعالى : « لو انفقت ما فى الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم » (١١٧) . وسره ان القلوب اذا تداعت الى أهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف ، واذا انصرفت الى الحق ، ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله ، اتحدت وجهتها ، فذهب التنافس وقل الخلاف ، وحسن التعاون والتعاقد ، واتسع نطاق الكلمة لذلك ، فعظمت الدولة » . ومعنى هذا ان الدولة العظيمة ، هنا ،

(١١٦) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٣٦ .

(١١٧) الانفال : ٦٣ .

ما هي الا نتاج الكلمة التي تحولت عن طريق الدين الى فعل تاريخي وطلاقة حركية . ان هذا على الاقل هو مغزى عبارة ابن خلدون التي يختم بها مقولته السابقة « اتسع نطاق الكلمة لذلك ، فعظمت الدولة » .

ويرى (جورج لابيكا) ، في كتابه الذي الفه عن ابن خلدون تحت عنوان : « السياسة والدين عند ابن خلدون » (١١٨) ، ان ابن خلدون أكد دور العصبية الى حد ان قدمها على الدين . حتى ان « بلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية » ، وحجته في ذلك ، تكرار شرح ابن خلدون للحديث النبوي « ما بعث الله نبيا الا في منعة من قومه » والذي سبق واوضحنا عدم توفيق ابن خلدون في فهم نصه . يقول لابيكا :

« فبلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية اذن خضوع السياسة بالمعنى الحصري لها ويعود ابن خلدون باستمرار الى هذه الفكرة بشرحه للحديث : « ما بعث الله نبيا الا في منعة من قومه » .

« ويستخرج من ذلك معيارا للتعرف على ما اذا كان فرد مهما أم غير مهما للملك » المنعة في قومه « هو من علامات الرئيس ، من حيث تتجلى فيه العصبية التي هي اشارة الى الفوز السياسي ، وشرط المؤهلات للرياسة التي ينبغي ان تحسب في عدادها الصبغة الدينية » .

ويذهب جورج لابيكا الى القول بان ابن خلدون حاول التخلص من مازق العصبية بالتمييز بين العصبية الجاهلية التي أدانها الاسلام صراحة ، والعصبية الاسلامية ، هكذا ان صح التعبير ، التي تجمع الناس على الحق وتوحد صفوفهم . وتذهب عنهم الانانية المفرطة . يقول جورج لابيكا :

(118) Georges Labica : Politique Et Religion chez Ibn Khaldoun, (Essai sur L'Ideologie Mustimane), SNED, Alger, 1966.

ص ٩٩ و ٩٧ من الترجمة العربية ط . بيروت ١٩٨٠ م .

« يقول ابن خلدون ، الذى يورد هذه الأقوال مدققا ، انها لا يمكن أن تتعلق الا بالعصبية الجاهلية ، والفخر القبلى ، وليس بالعصبية التى تجمع الناس » على الحق « فلو بطلت هذه » لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلنا من قبل « (١١٩) .

لقد أدان الاسلام العصبية بشتى اشكالها وصورها ، وذم عبث المفاخرة بالآباء حسب ما جاء فى صحيح البخارى :

« ان الله اذهب عنكم عيبة الجاهلية » (١٢٠) وفخرها بالآباء ، انتم بنو آدم وادم من تراب « . وفى هذا ايضا يقول تعالى : « لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم يوم القيامة » (١٢١) وان كان يفهم ايضا من الآية السابقة تأكيد الاسلام المسئولية الفردية يوم الحساب .

وقد رفض الاسلام ، من منطلق دعوته الى وحدة الجنس البشرى ، التعصب اللونى ، كشكل من اشكال التعصب ، لان حضارته هى حضارة انسانية كريمة ، تنكر الحضارة الجاهلية المنغلقة ، التى يعلو فيها الابيض على الاسود . كما رفضت شريعة الاسلام كل لون من ألوان التفرقة الجنسية والمذهبية بين الناس والشعوب والأقوام . من هنا فقد ذم الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، العصبية واصفا اياها بوصف قبيح يليق بها قائلا : « دعوها فانها منتنة » (١٢٢) .

بهذا يتضح لنا انتفاء اثر العصبية فى الدعوة الدينية ، وان الحسب

-
- (١١٩) جورج لابيكا : السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب موسى وهبى ود . شوقى دويهى ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٢٥
- (١٢٠) العيبة : الكبر والانتفا .
- (١٢١) المتحنة : ٣ .
- (١٢٢) مسلم فى صحيحه من حديث جابر .

والنسب لا يصنع عصبية ، وتأكد دورها فى الفتوح الكبرى بعد ان اكتملت الدعوة .

ولاية العهد :

يرى ابن خلدون ، تمشيا مع اهل السنة والجماعة ، ان الامة هى قضية مصلحة وضرورة اجتماعية ، وان تصيب الامام واجب شرعا باجماع الصحابة والتابعين . والامام ، فى نظر ابن خلدون ، هو الامين على مصالح المسلمين فى حياته ، وينظر لهم بعد مماته ، بان يقيم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاها فى حياته .

ومن الملاحظ ان موقف ابن خلدون يتعارض هنا مع موقف الشيعة ، التى ترى ان ، الامة هى ركن من اركان الدين ، واصل من اصوله ، لا يتم الايمان الا بالاعتقاد بها . فالامة ، بهذا المفهوم ، ليست مصلحة اجتماعية عامة تفوض لنظر الامة ، بل هى واجبة على الله تعالى على لسان النبى وحده ، لانها ، فى رأيهم استمرار للنبوذة (١٢٣) .

ان أهم ما يدور من خلاف بين الشيعة وبين اهل السنة ، الذى ينتمى اليهم ابن خلدون ، انما يدور حول مسألة الامام . فعند اهل السنة الخليفة او الامام نائب عن صاحب الشريعة فى حفظ الدين وسياسة الدنيا ، اما عند الشيعة ، فالامام اكبر معلم وهو القوام على الشريعة ، ومنبع احكامها بعد النبى عليه الصلاة والسلام . وهذا الامام ليس شخصا عاديا ، بل هو فوق الناس لانه معصوم من الخطا . ووجوده ليس ضروريا فقط لبيان الشريعة وشرح احكامها ، بل هو ايضا ضرورى لحفظ الشريعة وصيانتها من الضياع ، وانه بعصمته التى توجب طاعته والاقتداء به ، يكون الدين محفوظا الى يوم القيامة .

(١٢٣) انظر : محمد رضا المظفر : عقائد الامة ، ط . القاهرة

١٣٨١ هـ ص ٥٠ .

وخلاصة القول ، فان الامامة لا تجب عند الشيعة الا من طريق النص ،
وهم يورثونها على وجه الاطلاق ، ويعنى آخر فانه لا يصح في الامامة
الاختيار وذلك لأنها « خلافة الله وخلافة الرسول ومقام امير المؤمنين
وميراث الحسن والحسين عليهما السلام » (١٢٤) .

وقد رفض ابن خلدون تاويلات الشيعة لنصوص بعض الأخادِيث
النبوية التي تشير الى ان النبي ، عليه الصلاة والسلام ، قام بتعيين
ابن عمه علي بن ابي طالب اميرا للمؤمنين واماماً للمخلق ، منها على سبيل
المثال حديث غدير خم ، عندما قال عليه الصلاة والسلام « الا من كنت مولاه
فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ،
واخذل من خذله ، وادر الحق معه كيفما دار » . وكذلك رفض ابن خلدون
تاويل الشيعة لما يسمى بحديث الانذار ، الذي ادعى فيه الشيعة ان النبي
نص على امامته حينما دعا اقرباءه الاذنين وعشيرته الاقربين فقال :
« هذا اخي ووصيتي وخليفتي من بعدي » . وكذلك قوله عليه السلام
لعلي : انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي » . الى غير
ذلك من روايات وآيات كريمة تدل على ثبوت الولاية العامة له (١٢٥) ،
يشكك فيها ابن خلدون ويكذب اسانيدها .

ان العهد من النبي ﷺ ، لعلي رضي الله عنه ، لم يصح ، كما
يرى ذلك ابن خلدون « (١٢٦) ولا نقله احد من ائمة النقل ، والذي وقع
في الصحيح من طلب الدواة والقرطاس ليكتب الوصية ، وان عمر منع من
ذلك فدليل واضح على انه لم يقع .

(١٢٤) الحر العاملي (محمد بن الحسن) : الفصول المهمة في
اصول الاثمة عليهم السلام ، المطبعة الحيدرية في النجف ، الطبعة الثانية
١٣٧٨ هـ ص ١٤٢ .

(١٢٥) انظر : محمد رضا المظفر ، عقائد الامامية ص ٦٠ - ٦٢ .

(١٢٦) ابن خلدون : المقدمة ٧٢٥/٢ .

وقد جوز ابن خلدون التولية بعهد لاجماع الأمة على انعقادها .
فكما اجاز حكم العصبية فى المرحلة الأولى ، فقد اجاز أيضا ولاية العهد ،
ودليله فى ذلك ان الخلافة ثبتت لعمر ، لأن الخليفة ابا بكر عهد بها
اليه من بعده .

يقول ابن خلدون فى انعقاد الامامة بعهد (١٢٧) ان الشرع قد عرف
التولية بعهد باجماع الأمة ، « اذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر
بمحضر من الصحابة واجازوه واوجبوه على انفسهم به طاعة عمر رضى الله
عنه وعنهم . كذلك عهد عمر فى الشورى الى الستة بقية العشرة ، وجعل
لهم ان يختاروا للمسلمين ففوض بعضهم الى بعض . فانعقد امر عثمان
لذلك واوجبوا طاعته . والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم
ينكره احد منهم . فدل على انهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون
بمشروعيته والاجماع حجة كما عرف » .

ويتفق ابن خلدون فى اقراره ولاية العهد مع كلا من الماوردى
والجوينى . يقول ابو الحسن الماوردى . فى انعقاد الامامة بعهد (١٢٨)

« فاذا اراد الامام ان يعهد بها فعليه ان يجهد رايه فى الأحق بها
والأقوم بشروطها ، فاذا تعين له الاجتهاد فى واحد نظر فيه ، فان لم
يكن ولد ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له ، وبتفويض العهد اليه ،
وان لم يستشر فيه احدا من اهل الاختيار » .

ويقول امام الحرمين (الجوينى) بشأن ولاية العهد : « واصل تولية
العهد ثابت قطعا ، مستند الى اجماع حملة الشريعة ، فان ابا بكر خليفة

(١٢٧) المصدر السابق ٧٢١/٢ - ٧٢٢ .

النعمسانى الحلبى مكتبة الخانجى بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٢٧ -

(١٢٨) الماوردى : الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين

النعمسانى الحلبى ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، الطبعة الأولى

(١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م ص ٧) .

رسول الله ﷺ ، لما عهد الى عمر بن الخطاب رضى الله عنها ، وولاه
الامامة بعده ، لم يبد أحد من صحب رسول الله عليه السلام نكيرا ، ثم
اعتقد كافة علماء الدين تولية العهد مسلکا فى اثبات الامامة فـ، حق
المعهد اليه المولى «(١٢٩)» .

وقد أجاز ابن خلدون العهد بالامامة الى الأب والابن منذ اتجه الى
الدفاع عن تصرف معاوية بن أبى سفيان الذى عهد بالحكم الى ابنه يزيد .
ويرر ابن خلدون موقفه المؤيد له بأن معاوية عهد بالخلافة الى ابنه يزيد .
دون سواه مراعاة لمصلحة الناس فى الاجتماع ومنفعتهم العامة ، واتفاق
أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه ، وان بنى امية يومئذ لا يرضون
سواهم ، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم فآثره
بذلك دون غيره من يظن أنه أولى بها ، وعدل عن الفاضل الى المفضول
« حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذى شأنه أهم عند الشارع » (١٣٠)

ويمكن لنا تلخيص دفاع ابن خلدون عن معاوية فى امرين : الأمر
الاول ان عدالة معاوية وصحبته مانعتان من ان يكون عهده الى ولده يزيد
بدافع غير دافع المصلحة العامة للمسلمين . الأمر الثانى هو حضور
أكابر الصحابة عملية العهد وسكوتهم عنها مما يعد دليلا على انتفاء
الريب فيه «(١٣١)» .

ان الامام فى نظر ابن خلدون لا يجب ان يتهم فى موضوع العهد
بالامامة الى الأب او الابن ، لانه موضع ثقة المسلمين ، ومأمون على
النظر فى شئونهم فى حياته « فاولى الا يحتمل فيها تبعة بعد ماته » .

(١٢٩) الجوينى : غياث الامم فى التياث الظلم ، مخطوط بدار الكتب

المصرية رقم ٢٣٥٥١ ب ص ٦٥

(١٣٠) ابن خلدون : المقدمة ٧٢٣/٢

(١٣١) انظر المصدر السابق .

وهذا بالاتفاق مع القاعدة الشرعية التي تجيز العهد بالإمامة الى الاب
او الابن ، اذ الامام بعيد عن الظن والشك والمحابة للاب او الابن على
حساب مصلحة المسلمين العامة .

ويمتدح الامام ابن حزم طريقة (النولية بعهد) باعتبار انها تفضل
ما عداها من طرق اختيار الخلفاء او الولاة ، لانها ، فى رايه ، تحول
دون اثاره الخلافات وحدوث المنازعات والمتافسات ، التى تثيرها
طريقة الانتخاب او (المبايعه) ، فاختيار عمر بن الخطاب انها تم
بهذه الطريقة (طريقة الاستخلاف او ولاية العهد) . اذ ولاه سلفه
ابو بكر ، كذلك كان شان عمر بن عبد العزيز الذى اشتهر بالعدل
وكيان اعظم خلفاء بنى امية (اذ اختاره للخلافة سلفه سليمان
بن عبد الملك) (١٣٢) .

ونحب ان نوضح فى هذا المقام ان العهد او الاستخلاف هو بمثابة
ترشيح ، لا يكون له اثر الا بالمبايعه العامة من المسلمين او من يمثلهم
من اهل الحل او العقد ، فعمر رضى الله عنه ، لم يصبح خليفة - كما
يقولون - بمجرد ان عهد اليه ابو بكر بالخلافة ، فهو لم يتولى امور
الحكم ، ولم يصبح خليفة الا بعد ان تمت له البيعة من صحابة النبى .
وفى هذا يقول عمر رضى الله عنه « من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين
فلا يتابع هو والذى بايعه » (١٣٣) .

اطوار الدولة العصبية :

للدولة ، عند ابن خلدون ، اعمار طبيعية ، مثل الاشخاص ، وهى

(١٣٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ط . القاهرة

١٣٢١ هـ ١٦٩/٤

(١٣٣) انظر : نص الخطبة فى صحيح البخارى وابن تيمية : منهاج

السنة ١١٩/١١٨/٣

تنتقل خلال عمرها إنطويل ، الذى يمتد من ٨٠ سنة الى ١٢٠ سنة ، من الطفولة (طور الانشاء والتأسيس) الى الشباب (طور المنجد والعظمة) الى الشيخوخة (طور السقوط والهزم والفساء) . ويرتبط كل شىء فى تطور الدولة الخلدونية بالعصبية وقوتها . فاذا كانت الدولة قوية العصبية . اتسع نطاقها وامتدت حدودها ودام عهدها ، وكانت بالتالى اكثر تشييدا وااقوى عمراناً ، والسبب فى ذلك كما يقول ابن خلدون « (١٣٤) ان الآثار (أى آثار الدولة) انما تحدث عن القوة التى كانت بها أولا ، وعلى قدرها يكون الأثر . فمن ذلك مبانى الدول وهياكلها العظيمة ، فانما تكون على نسبة قوة الدولة فى اصلها لأنها لا تتم الا بكثرة الفعلة فى اجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه : فاذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ، كان الفعلة كثيرين جدا وحشروا من آفاق الدولة واقطارها ، فتم العمل على اعظم هياكله .

اما اذا اصاب الضعف العصبية ، وانكسرت سورتها ، وفقدت عزتها ، فحينئذ تفقد الدولة قوتها السياسية ، ويذهب بأسها ، ويصيب الخلل بالتالى ، العمران ، ويتوقف التشييد والبناء . وهذا « الخلل العظيم انما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم او الفرس او العرب على العموم ... » .

ان نوع العصبية (او القوة) يلعب دورا مؤثرا فعلا فى الاطوار الخمسة التى تمر بها الدولة ، ويؤدى بعضها الى بعض بشكل متتابع حتى تشرف على الانهيار .

تنتقل الدولة ، عند ابن خلدون ، فى اطوار مختلفة وحالات متعددة لا تعدو فى الغالب خمسة اطوار « (١٣٥) » .

(١٣٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٦٦/٢

(١٣٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٦٣/٢ - ٦٦٦

الطور الأول : طور السعى الى الملك والظفر به بالغبلة .

وهو طور انشاء الدولة عن طريق القوة والتغلب القائم على العصبية الاسرية والدينية ، وكما ان العصبية ضرورية للانسان العادى الذى يتطلع الى الحكم ، فهى ضرورية ايضا للانبياء لكى يتمكنوا من اداء رسالاتهم . يضاف الى ذلك الدور الحيوى الحاسم الذى تلعبه العصبية فى بداية قيام الدولة « لأن الدولة العامة فى اولها ، كما يقرر ذلك ابن خلدون ، يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب (١٣٦) وهكذا تظهر العصبية ، فى هذا الطور كمحرك للتاريخ وصانعة له وموجهة لأحداثه .

ويلعب الدين هنا دورا كبيرا فى تأليف القلوب وترقيقها واخضاع الافراد للحاكم واستقرار الحكم .

ويعبر ابن خلدون عن حقيقة هذا الطور بقوله انه « طور الظفر بالغبية وغلب المدافع والممانع ، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدى الدولة السالفة قبلها . فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا يتفرد دونهم بشيء ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب وهى لم تزل بعد بحالها » .

تتميز العصبية الحاكمة فى هذا الطور ، طور التأسيس والبناء ، بقيام العلاقات داخلها على أساس المساهمة والمشاركة ، وعدم انفراد الحاكم بشيء او ما يمكن ان نسميه بالديمقراطية القبلية . وتعتبر العصبية الحاكمة ، الحكم مغنما لها ككل ، وينظر الحاكم لنفسه باعتباره خادما لها .

وكما تنبنى علاقة الحاكم مع اهل عصبية على اساس استماله القلوب
فهي تقوم ، من ناحية اخرى ، على كسب ولاء العصبية الاخرى المغلوبة
ومناصرتها له ، ومعاملة المناطق الخاضعة لنفوذه بالرفق والتسامح .

ونظرا لقرب عهد الدولة من حياة البداوة ، وانعدام الترف
وعوائده ، وقلة الاحتياجات ، فان سياسة الدولة ، فى هذا الطور ،
تنبنى على الاعتدال فى فرض الضرائب وعدم الاشتطاط فيها ، بما يؤدي
فى النهاية الى الفوز برضى المحكومين من ناحية ، وتجمع المال وتكديسه
فى يد السلطة الحاكمة من ناحية اخرى . ان هذا الطور يفرز صفات الكرم ،
الفخوة والولاء ونصرة الاقارب والصدق والشجاعة وغيرها من قيم
البدو الأصلية .

**الطور الثانى : طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك ومدافعة
المنافسين :**

وهنا نجد صاحب الدولة يهتم ، بعد ان استقرت الاحوال واستتب
الامر له بتكوين جيش من المرتزقة المأجورين لحمايته ومعاونته على
التغلب على منافسيه والطامعين فى الملك ، وتثبيت اركان حكمه .

وهذا هو ، وبتعبير ابن خلدون « طور الاستبداد على قومه والانفراد
دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة . ويكون صاحب
الدولة فى هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع
والاستكثار من ذلك ، لجذع انوف اهل عصبية وعشيرته المقاسين له فى
نسبة الضارين فى الملك بمثل سهمه » .

ان نزعة الحاكم الاستبدادية هنا ، ورغبته فى الانفراد بالملك والمجد
تؤدي به الى اصطناع جيش محترف من الموالى والاجانب ، يأخذ فى
الاعتماد عليهم تدريجيا ويستغنى بهم عن اهل عصبية ، ويؤدي هذا
فى النهاية الى انهيار التماسك القبلى .

فبعد أن كان الحاكم يعتمد فى الطور الأول على عصبية الأصلية ، ويقوم بنظام الحكم على أساس المشاركة والعمل للمصالح العام ، وبعد أن كانت العصبية الحاكمة تكافح من أجل تثبيت أركان الدولة ، نجد انقلاباً فى هذا الطور ، لأحوال العصبية الحاكمة رأساً على عقب ، فالاعتماد الذى كان بالأمس ، على أهل العصبية الأصلية ، أصبح اليوم اعتماداً على عصبية الموالى والمأجورين . والمشاركة التى كانت بالأمس بين أهل العصبية الحاكمة من أجل توطيد أركان الدولة وتوسيع نطاقها ، أصبحت اليوم استبداداً وتحكماً وتنافساً . أن العصبية التى كانت فى الأصل لدفاع الأجنب ، تحولت الآن ، اعتماداً على جيش المرتزقة المدافعين إلى مصارعة لأهل عشيرته وأهل عصبية .

لقد انقست العصبية فى هذا الطور ، إلى عصبيتين : عصبية منتصرة وعصبية مهزومة . والعصبية المنتصرة فى النهاية ، حسب لغة ابن خلدون « لجدع أنوف » أهل عصبية الطامعين فى الحكم ، ويتحقق ذلك للحاكم كما أشرنا « باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع » . ونتيجة لذلك تظهر حاجة الدولة القوية والمتزايدة إلى الأموال الكثيرة لسد نفقات هؤلاء المأجورين المدافعين عنه ، وممالة بعض أفراد عصبية .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك :

وهنا نجد أن الحاكم بعد أن تستقر له أمور الحكم وتتوطد أركان مملكته وبعد أن يشبع شهوته فى الحكم ، يبدأ فى إشباع باقى شهواته والحصول على ثمرات الملك من حيث زيادة دخله وازدياد صرفه على مظاهر الرخاء والترف والتمدن والحضارة ونهضة العلوم ورفقها وازدهار الفنون وتقدم الصناعات ، مما يؤدي بدوره إلى ازدهار الحكم .

وما هو جدير بالملاحظة ، أن حضارة التعمير والاستهلاك هذه تقوم ، فى هذا الطور ، على استفراغ الوسع فى الجبابة ، والاكثار

من الضرائب التي يلجأ اليها السلطان من أجل تحقيق مصلحة الخاصة وليس مصلحة العصبية ككل .

ويعتبر هذا الطور آخر اطوار الاستبداد ، وتضعف فيه مهمات العصبية ويتضائل شأن القوة .

يقول ابن خلدون « ان الطور الثالث هو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستخرج وسعه في الحباية وضبط الدخل والخرج ... وتشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأبصار المتسعة والهيكل المرتفعة وإجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل ... الخ .

الطور الرابع : طور القنوع والمسألة :

اي القنوع بالملك ، ومسألة الأعداء والخصوم . وهو طور تاخر وانحدار وذبول حيث يغلب على صاحب الدولة (السلطان) التقليد والمحاكاة لكل ما فعله السابقون عليه دون محاولة منه لاي تجديد او ابتكار « فيتبع (اي الملك) آثارهم (اي آثار السابقين) حذو النعل بالنعل ويقتدى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء » .

ان القوة في هذا الطور تفقد ببرر وجودها ، بل تصبح عبئا على صاحب الدولة كما تشيع ظاهرة التقليد والمحاكاة وينعدم الابتكار والابداع والتجديد .

وهذا ما يقوله ابن خلدون في طور القنوع والمسألة :

« يكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه ، سلما لانظاره من الملوك ، واقتاله ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم أبصر بما بنو من مجده » .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير :

يرى ابن خلدون ان صاحب الدولة يكون فى هذا الطور الخامس ، طور الاسراف والتبذير « متلفا لما جمع اولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطائنه وفى مجالسة واصطناع اخدان (اخوان) السوء وحضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التى لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسدا . لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعا من جنده بما انفق من اعطياتهم فى شهواته ، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته . فيكون مخريا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون . وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه براء الى ان تنقرض » (١٣٧) .

يتميز هذا الطور بالأمور الآتية :

الاسراف والاتلاف والتبذير على الشهوات .

انعدام دور القوة (العصبية) فى هذا الطور على ما يبدو .

اصطناع اخوان السوء حوله وتقليدهم ارقى المناصب مما يجلب عليه الضغن من كبار الأولياء فى قومه ، وبالتالي يتخاذلون عن نصرته .

استبعاد البعض من جنده « بما انفق من اعطياتهم فى شهواته . . » .

ظهور « طبيعة الهرم » فى الدولة ، واستيلاء المرض عليها الى ان « تنقرض » وتفنى

ان هذا هو شأن كل دولة ، يعجل الاسراف والترف والدعة بظهور عوارض الهرم فيها ، وتقلص ظل الغلب .

ويلاحظ تآثر ابن خلدون ، وهو يتحدث عن موضوع الترف وسقوط الدولة ، بمعطيات القرآن والسنة . لقد كشف القرآن الدور المدمر الذى تلعبه ظاهرة الترف فى تاريخ الجماعات البشرية والدول وما يجلبه لها من شيخوخة وفناء يقول تعالى : « واذا اردنا ان نهلك قرية اهلكنا ترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول فدمرناها تدميرا . وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا » (١٣٨) ويشتمل القرآن على آيات كثيرة تؤكد دور الترف فى التعجيل بفناء الدول ، اعتمد ابن خلدون عليها واستشهد بها ليعزز مقولاته فى هذا الشأن .

ان الضعف والهرم ناتجان عن شيوخ الترف والدعة ، مما يعجل بسقوط الدولة وهو ما اشار اليه ابن خلدون فى اكثر من موضع فى مقدمته ، فسقوط الدولة بالتالى هو نتيجة لظاهرة الترف المفرطة . وتؤكد عناوين الفصول التى كتبها ابن خلدون فى مقدمته هذه المعانى ومنها على سبيل المثال : « فصل فى ان من طبيعة الملك الترف » . وفصل فى انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم » ، « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » .

ان مسألة سقوط الدول هى من رؤى الدين المعجزة ، « ولكل امة اجل ، فاذا جاء اجلها لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (١٣٩) ، « وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم » (١٤٠) ، « وتلك الايام نداولها بين الناس » (١٤١) ويختتم ابن خلدون احد فصول مقدمته

(١٣٨) الاسراء ١٦ - ١٧

(١٣٩) الاعراف ٣٤

(١٤٠) الحجر ٤

(١٤١) آل عمران ١٤٠

وعنوانه : « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » ، بقوله : « فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه و « لكل اجل كتاب » (١٤٢) .

يبقى ان نقول ان قاعدة اعمار الدول التي حددها ابن خلدون بحوالى ثلاثة اجيال تتم فى مدة ١٢٠ سنة ، هى قاعدة تحتل الراى والمناقشة ؛ يضاف الى ذلك انه قصد بهذه القاعدة الدويلات ، وليس الدول ، اذ ان اعمار الدول الكبرى تخالف القاعدة التى قعدها ابن خلدون . فقد استطلت اعمار بعض الدول اكثر بكثير مما حدده ابن خلدون بمائة وعشرين عاما ، نذكر منها على سبيل المثال الدولة العباسية والدولة الاموية فى الأندلس والدولة العثمانية . فمن الملاحظ ان الدولة العباسية قد عمرت اكثر من خمسة قرون ، وعاشت الدولة الاموية فى الأندلس ما يقرب من ثلاثة قرون واستطال عمر الدولة العثمانية حتى الحرب العالمية الاولى . وكذلك فعلت بعض الدول غير الاسلامية التى عاشت نحو هذا القدر .

موقف ابن خلدون من العرب :

تشتمل مقدمة ابن خلدون على فصول توحى عناوينها بتعامل كاتبها على العرب وانتقاصه من شأنهم ، والنيل من مروعاتهم وشمالهم ، وما اثار الغديد من المناقشات وهذه العناوين هى :

العرب لا يتغلبون الا على البسائط (١٤٣) .

العرب اذ تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب (١٤٤).

(١٤٢) الرعد ٣٨ - المقدمة ٦٣/٢

(١٤٣) المقدمة ٦٢٣/٢

(١٤٤) المقدمة ٦٢٣/٢

العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية (١٤٥) .

العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (١٤٦) .

ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الا في الأقل (١٤٧) .

...العرب أبعد الناس عن الصنائع (١٤٨) .

الظاهر أن ابن خلدون لا يقصد بكلمة العرب الشعب العربي بسائر فصائله وفروعه ، وإنما يقصد منها الأعراب ، أو الجزء البدوي من العرب ذون غيرهم ، الذي اشتهر بشغبه وفوضويته ، وميله الى التخريب والهدم .

ونقتطف من الفصول السابقة بعض النصوص ، لكني نستبين

اهدافها ، ونوضح معانيها ، ونستنتق مراميها .

« أما من كان معاشهم في الابل فهم اكثر ظعنا وابعد في الفقر مجالا ... فكانوا لذلك أشد الناس توحشا ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب ... » (١٤٩) .

(١٤٥) المقدمة ٦٢٦/٢

(١٤٦) المقدمة ٦٢٦/٢

(١٤٧) المقدمة ٨٥٧/٣

(١٤٨) المقدمة ٩٢٩/٣

(١٤٩) ابن خلدون : المقدمة ٥٨٢/٢ - ٥٨٣

« ان الصريح من النسب انها يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معنائهم : وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشطف الاحوال وسوء المواطن ، حملتهم عليها الضرورة التى عينت لهم تلك القسمة ، وهى لما كان معاشهم من القيام على الابل ونتاجها ورعايتها ، والابل تدعوهم الى التوحش فى القفر لرعيها من شجرة ونتاجها فى رماله (١٥٠) » وذلك انهم بطبيعة التوحش الذى فيهم اهل انتهاب وغيث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر ... » (١٥١) .

« والسبب فى ذلك انهم امة وحشية باستحكام عوائد التوحش واسبابه فيهم ، فصار لهم خلقا وجيلة ، وكان عندهم ملذوذ لما فيه من الخروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة . وهذه الطبيعة منافية لل عمران ومناقضة له . »

« فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكن الذى به العمران ومناف له » (١٥٢) .

« ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية ... والسبب فى ذلك انهم لخلق التوحش الذى فيهم اصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض ... » (١٥٣) .

« ان العرب بمعزل عن العمران الطبيعى لانهم » يراعون مراعى ابلهم خاصة ، لا يبالون بالماء طاب او خبت ، ولا قل او كثر » (١٥٤) .

« ان العرب ابعد الناس عن الصنائع : والسبب فى ذلك انهم اعرق

(١٥٠) ابن خلدون : المقدمة ٥٩٥/٢

(١٥١) المصدر السابق : ٦٢٣/٢

(١٥٢) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٣/٢ - ٦٢٤

(١٥٣) المصدر السابق ٦٢٦/٢

(١٥٤) ابن خلدون : المقدمة ٨٥٨/٣

فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى ، وما يدعو إليه من الصنائع
وغيرها « (١٥٥) .

يتضح لنا من هذه النصوص ان الصفات السالبة التى وصف بها
ابن خلدون العرب لا تنطبق الا على الأعراب دون العرب ، من حيث عدم
الاستقرار والظعن والتنقل والبعد عن الحضرة ، وانتهاء ما فى ايدى
الناس ، والتغلب وصعوبة الانقياد للآخرين ، والحرص على مراعى
الابل . لقد ذم ابن خلدون البدو دون العرب ، الذين اثنى عليهم واشاد
بحضارتهم فى الاسلام وما قبله .

وقد اشارت الحفريات الأثرية المكتشفة حديثا ، كما أكد التاريخ اليوم ،
وجود حضارات عتيقة فى اليمن ، وبلاد العرب الشمالية والخليج ، كانت
لها مدنها مثل صنعاء ومارب ، ومدائن صالح وبطراء وبصرى .

وقد انقسم الباحثون فى قضية ابن خلدون والعرب الى فريقين :
يرى الفريق الأول منهما ان ابن خلدون يقصد من هذه الكلمة العرب ،
أما الفريق الثانى فيرى ان ابن خلدون يقصد سكان البادية أو الأعراب .

ويأتى فى مقدمة الفريق الأول الذى يعتقد ان ابن خلدون يقصد
من هذه الكلمة شعب العرب المقابل لشعب العجم ، ومن هنا كان تحقيره
لهم ، وتقليله من دورهم الحضارى ، الدكتور طه حسين والأستاذ
محمد عبد الله عنان .

يقول الدكتور طه حسين فى رسالته التى أعدها بالفرنسية عن
« فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، بعد ان أوضح مظاهر الضعف
والتدهور والتفسخ الذى انتهى إليه أمر العرب فى العصر الذى عاش
فيه ابن خلدون : « فليس غريبا اذن ان يزدرىهم ابن خلدون ، ولا سيما

(١٥٥) المصدر السابق ٩٢٩/٣

انه عاش فى ظل الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب ، الذين خربوا
افريقية الشمالية فى القرن الخامس «(١٥٦)» .

ويذهب المؤرخ العربى المعاصر الأستاذ محمد عبد الله عنان مذهب
الدكتور طه حسين ، ويرى ان ابن خلدون فى الفصول المشار اليها
مابقا ، يقصد تحقير العرب ويحمل لهم عداء شديدا ، وان هذا يرجع
فى رأى الأستاذ عنان الى انه ، رغم انتسابه الى اصل عربى ، ينتمى
فى الواقع الى الشعب البربرى الذى افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة ،
وفرضوا عليه دينهم ولغتهم واضطروه بعد طول نضال الى ان يندمج
فى الكتلة الاسلامية ، وان يخضع راغما لرئاسة العرب فى المغرب
واسبانيا ، وقد ورث البربر بغض العرب منذ زمن بعيد «(١٥٧)» .

ويرى الفريق الآخر ، ومنهم باحثون عرب ومستشرقون ،
ان ابن خلدون قصد بهاته الكلمة الأعراب والبدو وليس العرب .

ومن ذهب هذا المذهب من الباحثين العرب الأستاذ الدكتور على
عبد الواحد وافى ، صاحب المؤلفات القيمة عن ابن خلدون ، والأستاذ
ساطع الحصرى ، والأستاذ جميل بيهم الذى يقول : « لقد كان ابن خلدون
جليسا فى انه كان يذم البدو دون العرب ، وذلك بالفصول الأربعة التى
جاءت تحت عنوان « فى العمران البدوى والأمم المتوحشة والقبائل » ،
كما كان واضحا - فيما بعد - بانه كان يطرئ العرب ويشيد بهم وبحضارتهم
فى الاسلام وما قبله . ولكن مصدر الالتباس يرجع الى انه فى الحالتين
استعمل كلمة « العرب » فترك المجال للشعوبيين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف

(١٥٦) د . طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة

محمد عبد الله عنان ص ١٠٢ .

(١٥٧) انظر : محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه

الفكرى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ص ١٢٩ .

الى التمسك بالكلمة دون المعنى ، والى اتخاذها حجة لهم للتأكيد بالعرب
والخط من شأنهم (١٥٨) .

ومن المستشرقين الذين سلموا من الوقوع فى الخطأ الذى وقع
فيه بعض الباحثين من العرب ، البارون « دوسلان » الذى فهم مقصد
ابن خلدون فى حديثه عن العرب بأنهم القبائل البدوية وحدها . لقد
قرر دوسلان فى ترجمته الفرنسية لمقدمة ابن خلدون التى ظهرت عام
١٨٦٨ ، خاصة فيما يتعلق بالفصل الذى عنوانه ابن خلدون بقوله « فصل
فى أن جيل العرب فى الخلقة طبيعى » ، أن كلمة العرب التى استخدمها
ابن خلدون فى هذا الفصل تعنى البدو الرحل ، وتلك هى عبارته
الفرنسية :

Les Arabes d'Ibn Khaldoun Sont les Arabes Nomades (Vol. 3. p.
488)

وقد نهج هذا النهج ايضا المؤرخ التركى جودت باشا ، فترجم كلمة
العرب الى التركية بمعنى « قبائل عربية » او « القبائل العربية » (١٥٩) .

ان الذى اوقع ابن خلدون فى هذا اللبس والخلط بين كلمتى
الأعراب والعرب هو ميله الى التعميم الذى مارسه فى أكثر من مكان فى
مقدمته ، فمثلا اذا كانت بعض القبائل العربية لا تستطيع أن تتغلب وتغوز
الا على البسائط ، عموما هذا وقال : « ان العرب لا يتغلبون الا على
البسائط » . واذا كان البعض من قبائل العرب وجماعاتهم يحدثون خرابا
فى الأوطان التى تغلبوا عليها ، يعمم ابن خلدون هذا الحكم ويقول :
« ان العرب اذا تغلبوا على اوطان أسرع اليها الخراب » .

(١٥٨) محمد جميل بيهم : العروبة والشعوبيات الحديثة ص ٥٣ ، ٥٤

(١٥٩) انظر : الدكتور على عبد الواحد وافى : عبقریات ابن خلدون

دار عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، طبعة ثانية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

ص ٢٦٧ ، ٢٦٨

واذا كانت بعض الجماعات العربية لا تجيد سياسة الحكم ، عم ذلك
وأصبح : « ان العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » .

واذا كانت بعض الجماعات العربية البدوية لا تقدر على الصنائع عمم
ابن خلدون ذلك وأصبح : « ان العرب أبعد الناس عن الصنائع » .

وهكذا تجيء الأحكام الأخرى نتيجة لثزعتة الى التعميم ، وعدم
تحديده لمصطلح العرب تحديدا دقيقا . ومثل هذا المأخذ يؤخذ على
فلاسفة التاريخ الغربيين المحدثين وبخاصة لئمة المثالية الهيجلية
وأصحاب المادية التاريخية ، اللذين اغرموا بالأحكام التعميمية الكلية
وحاولوا تطبيقها على مختلف المجتمعات دون مراعاة للظروف والأحوال .

ان العرب ، وليس الأعراب ، هم المذنبين اشاعوا التخير في كل مكان
ذهبوا اليه ، خاصة في العراق والشام ، وهم الذين انشأوا الدول وبنوها
كالدولة المروانية الأموية التي انشأها عبد الملك بن مروان ، والدولة
العباسية التي انشأها أبو جعفر المنصور ، والدولة الأموية الإسلامية في
الأندلس التي انشأها عبد الرحمن بن معاوية ، الملقب بصقر قرش ، وغير
هذا كثير من الدول والممالك في فارس والأناضول والقسطنطينية والهند ،
انشأها وعمرها ملوك عظام التزموا بتعاليم الإسلام وطبقوا مبادئه
أحسن تطبيق .

والخلاصة ، ان كل الأوصاف والطباع واللوان السلوك التي اشار
اليها ابن خلدون في مقدمته ملحقة بلفظ العرب ، تتسحب جميعها على
الأعراب البدو ، الذين اشتهر عنهم الظعن ، والارتحال ، دون غيرهم .
اما العرب ، فيفخر ابن خلدون نفسه ، بانتسابه اليهم ، اذ لا يترك فرصة
الا ويؤكد فيها نسبة العربي الحضرمي دائما ، وهو ما يدعونا من ناحية
أخرى ، الى عدم الاتفاق مع ما ذهب اليه الأستاذان الدكتور طه حسين
والأستاذ محمد عبد الله عنان من ان ابن خلدون كان يبغض العرب ويكرههم ،
نظرا لانتمائه البربري ، ونشأته في بيئة بربرية .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

المراجع

اولا - المراجع العربية :

- القرآن الكريم .
- احسان النص :
العصبية القبلية واثرها فى الشعر الأموى ، دار اليقظة العربية ،
بيروت ١٩٦٤ م .
- ايف لاكوست :
العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ،
بيروت ، بدون تاريخ .
- ابن تيمية (احمد) :
السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والمرعية ، تحقيق على سامى
النشار واحمد زكى عطية ، الطبعة الثانية ١٩٥١ . القاهرة .
- ابن جرير الطبرى :
تاريخ الأمم والملوك ، القاهرة ، ١٩٣٩ .
- ابن خلدون : (عبد الرحمن بن محمد) :
المقدمة ، تحقيق د . على عبد الواحد وافي . ط . لجنة البيان
العربى بالقاهرة الجزءان الأول والثانى عام ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
والجزء الثالث عام ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م .
- ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد) :
الطبرق الحكيم فى السياسة الشرعية ، مطبعة الآداب ،
مصر ١٣١٧ هـ .

- أحمد محمد الحوفى (الأستاذ الدكتور) :
مع ابن خلدون ، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ١٩٥٢ م .
- أرسطوطاليس :
السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة .
- أعمال مهرجان ابن خلدون :
منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناثية
بالقاهرة ١٩٦٢ م .
- بارتسولد :
تاريخ الحضارة الاسلامية ، نقله الى العربية حمزة الطاهر ،
القاهرة ، ١٩٤٣ م .
- جاك ماريتسان :
الفرد والدولة ، ترجمة عبد الله امين ، مراجعة الدكتور صالح الشباع ، والدكتور قرياقوس موسى ، دار مكتبة الحياة ،
بيروت ١٩٦٢ م .
- جب (هاملتون) :
دراسات فى حضارة الاسلام ، ترجمة احسان عباس وآخرون ،
دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤ .
- جورجى زيسدان :
تاريخ آداب اللغة العربية ، مراجعة وتعليق الدكتور شوقى ضيف ،
دار الهلال . مصر . بدون تاريخ .
- دى بسور :
تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى
ابوريدة ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

- ساطع الحصرى :
دراسات فى-مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجى ، مصر ١٩٦١ .
- طه حسين :
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله الى العربية محمد عبد الله
عنان مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م .
- عباس محمود العقاد :
الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة .
بدون تاريخ .
- عبد العزيز عزت (الأستاذ الدكتور) :
تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون ، فى اعمال مهرجان
ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢ م .
- على عبد الواحد وافى (الأستاذ الدكتور) :
ابن خلدون ، سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب ، مكتبة
نهضة مصر ، بدون تاريخ .
- على الوردى :
منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، معهد الدراسات
العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- عمر فسروخ :
تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ،
بيروت ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .
- الغزالى (ابو حامد) :
كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .

... لاسثنى (هارولد) :
أصول السياسة ، ترجمة محمود فتحى عمر وإبراهيم لطفى عمر ،
ومراجعة الدكتور بطرس غالى ، دار المعارف بالقاهرة .

... الماوردى (على بن حبيب) :
الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى الحلبي ،
مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط . ٠ اولى (١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م) .
... مهرجان ابن خلدون بالرباط ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، مايو ١٩٦٢

... محمد بن تاويت الطنجى :
التعريف بابن خلدون ، ورحلته غربا وشرقا (تحقيق) ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ م .

... محمد جميل بيهم :
العروبة والشعوبيات المعاصرة ، طبعة بيروت . لبنان .

... محمد ضياء الدين الرئيس (الأستاذ الدكتور) :
النظريات السياسية الاسلامية دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة
١٩٦٦ - ١٩٦٧ م .

... محمد عابد الجابري (الأستاذ الدكتور) :
فكر ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ م .

... محمد عبد الله عنان :
ابن خلدون ، حياته ، وتراثه الفكرى ، مطبعة دار الكتب
المصرية ١٩٣٣ م .

... محمد نور :
ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى ، فى أعمال ابن خلدون
بالقاهرة ١٩٦٢ .

- محمد رشيد رضا :
الخلافة أو الإمامة العظمى ، مطبعة المنار ، مصر ١٣٤١ هـ .
- مصطفى الخشاب (الأستاذ الدكتور) :
النظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربي
بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م .
- مصطفى الشكعة (الأستاذ الدكتور) :
الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ، الدار المصرية اللبنانية
بالقاهرة . ط . أولى ١٩٨٦ م .
- هوركهايمر (ماكس) :
بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ، ترجمة محمد علي اليوسفي ،
دار التنوير بيروت ١٩٨١ م .
- يوحنا قير (الأب) :
مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٤٧ م .

* * *

ثانيا - المراجع الأجنبية :

- ARNOLD (THOMAS. W.) The Caliphate , Oxford, 1924.
- BOUTHOU (G.) Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris, 1930.
- BRECHT (Arnold) : Political Theory , Princeton, 1959.
- GEORGES ABICA : Politique Et Religion Chez Ibn Khaldoun, Sned , Alger, 1966.
- Encyclopedia of Islam. new edition, Vol, I, Leiden, 1960.
- LACOSTE (Y.) : Ibn Khaldoun, naissance de L'histoire, passé du tiers - monde . F. Maspero, Paris, 1966.
- MACDONALD (D. B.) : Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1960.
- MAHDI (Muhsin) : Ibn Khaldûn's Philosophy of History, London, 1957.
- MURRY (R. H.) : The History of Political Science from plato to the Present, N. Y. 1926.
- RABI (M. M.) : The Political Theory of Ibn-Khaldun, Leiden, 1957.
- SCHMIDT (N.) : Ibn Khaldûn : Historian, Sociologist and Philosopher, N. Y. 1930.
- WALZER (Richard) : Aspects of Islamic political thought : Al - Fârâbî and Ibn - Khaldûn, in : Oriens, 16, 1963 .
- WATT (W, M.) : Islam and the Integration of Society, London, 1961. .

الاقتصاد السياسي
عند ابن خلدون

تمهيد :

افتقدت كتابات السابقين على ابن خلدون فى المسائل الاقتصادية السياسية خصائص البحث العلمى ، وعدت من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية ، يستوى ذلك ما كتب منها فى أيام الاغريق أو الرومان أو فى العصور الوسطى .

أما ابن خلدون فقد فاق سابقيه بأن خصص لدراسة الظواهر الاقتصادية قسما قائما بذاته من مقدمته الشهيرة ، وعمل على البحث فى الظواهر الاقتصادية السياسية بحثا علميا منهجيا عن طريق الكشف عن مسببات ومقارنة النتائج والانتهاء من كل ذلك الى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر فى الحالات المشابهة .

(انظر د . محمد حلمى مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠٨) .

ان كل شئ فى الكون ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، قد خلق على هيئة من الترتيب والأحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات الى بعض . وعلم الاقتصاد ، فى حقيقة أمره ، ليس الا بياناً عن العلاقات المتلازمة التى تنشأ بين الظواهر الاقتصادية بحيث يمكن ان نستخلص منها قوانين ثابتة تحكم تلك الظواهر .

لقد نظر ابن خلدون الى الاقتصاد السياسى نظرة علمية ، واعطاه مفهومه الحقيقى ، واستخرج منه نموذجا يبرز القوانين الطبيعية ويفسرها ، وسبق بهذا علماء الاقتصاد المحدثين والطبيعيين فى فرنسا (الفيزيوقراط) *Les physiocrates* . وأدم سميث فى انجلترا بقرون متعددة .

ان العمران ، عندئذ ، يقوم فى حقيقة امره ، على دعامتين متلازمتين :
دعامة اجتماعية سياسية تشمل التوحش والتأنس والعصبية واصناف
التغلبات للبشر بعضهم على بعض . ودعامة اقتصادية تشمل ما ينتحله
البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع . ويقول
ابن خلدون فى ذلك : « ابن خلدون : المقدمة : تحقيق على عبد الواحد
وافى ، لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية بالقاهرة ١٣٨٤ هـ -
١٩٦٥ م ٤٠٩/١ و ٤١٣) . « اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه
خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة
ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية واصناف
التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول
ومراتبها وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم
والصنائع ومما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الاحوال ...
فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار بالامكان والاستحالة ان
ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الاحوال
لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يكون ان يعرض له .
واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار
وانصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه ... » .

ومعنى هذا ان حقيقة التاريخ وجوهرة هي العمران الذى تتميز
طبيعته بترافق الاحوال التى تعترى الانسان ، وتتعاقبها فى تركيب محكم
ونسق منظم . وان الجانب السياسى والاجتماعى ضرورى وهام لفهم الجانب
الاقتصادى للعمران . وبالنظر الى هذه العلاقة الوثيقة بين الاقتصاد
والسياسة فقد سمي الاقتصاد « الاقتصاد السياسى » اذ تلعب السياسة فيه
دورا كبيرا لا يمكن انكاره او عزله عنه .

ويقول المؤرخون ان اول من استعمل مصطلح « الاقتصاد السياسى »
هو (مونكر ستيان) الذى اهتم فى بداية القرن السابع عشر بنشاط الدولة
 واجهزتها العامة الذى يدور خاصة حول تدبير الأمور العامة (انظر :

د. أحمد أبو ذروة : الاقتصاد فى مقدمة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ص ٦٥ - وما بعدها) .

وقد شب علم الاقتصاد عن طوق فطرة مونكر ستيان ، وجعل ما عنى هذا الكاتب بدراسته جزءا فقط من الاقتصاد أطلق عليه اسم المالية العامة ، أما الأصول والقواعد فإن الاقتصاديين مهأ بالغوا فى التجريد ومهما لجأوا الى المعادلات والى الرموز الرياضية الدقيقة المعقدة ، فانهم يبنونها على عناصر يحتل النظام السياسى والاجتماعى مكانة بارزة فيها . وهذه القواعد والأصول لا تصح الا اذا اعتبرت مقدماتها السياسية والاجتماعية .

وقد تطور ايضا ، مفهوم ارسطو للاقتصاد الذى جعله من باب ادارة المنزل وعبر عنه بهذا التركيب اليونانى (Oikos Nomos) اى قانون المنزل ، والذى فهمه رواد الفكر الاقتصادى الأوربى على انه تدبير للأموال العامة او دراسة الثروة والتوزيع والانتاج . تطور هذا المفهوم للاقتصاد عبر القرون ، واذا بنا نجده عند كارل ماركس يعبر عن الصراع الطبقي بين الطبقة التى تملك وسائل الانتاج والطبقة التى لا تملك هذه الوسائل ، كما نجد ان المحدثين من غير الماركسيين يذهبون الى القول بان القوانين الطبيعية المجردة هى التى تتحكم فى النشاط الاقتصادى وليس الصراع الطبقي .

ان تطور الفكر الاقتصادى يؤكد ، اذن التلازم بين السياسة والاقتصاد وهو ما سبق ان أدركه ابن خلدون قبل علماء الاقتصاد المحدثين بقرون متعددة .

نقد أدرك ابن خلدون ، الذى يعد من أوائل علماء الاقتصاد السياسى ، أهمية العوامل الاقتصادية فى التطور الاجتماعى والسياسى والتاريخى ، كما يرجع اليه الفضل فى كشف عمق العلاقات بين السياسة والاقتصاد ، والتفاعل المتبادل بينهما ، فكل حركة اقتصادية لها انعكاسات

سياسية . ان الاقتصاد عنده يلعب دورا كبيرا في تعمير المجتمعات ، كما انه يعتبر محركا للسياسة وموجها لها .

ولما كان ابن خلدون من اكبر المؤيدين للحرية الاقتصادية ، فهو يرفض تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية ، مؤكدا بذلك ان مزاولة السلطان ، للتجارة واشتغاله بها ، مفسد لهذه الحياة ولتطور اقتصادها ومضر في نفس الوقت بالرعية .

ويفسر ابن خلدون تدخل السلطة الحاكمة في الحياة الاقتصادية على انه وسيلة الى خلق نوع من الانعدام في التوازن الضروري بين الدولة والمواطن . ومن هنا اعتبر مؤسسا لمذهب الاقتصاد الحر ، وسابقا في آرائه الاقتصادية ، كما اشرنا ، لكثير من النظريات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين الى غيره من علماء الاقتصاد المحدثين .

ويعتبر ابن خلدون اول من قرر ان وسائل الانتاج والصنائع وتوزيع الثروات تلعب دورا كبيرا في تكوين المجتمعات وتطورها ، وفي تشكيل معاييرها من سلوك جمعي وعرف وقانون ونظام وقيم وعقائد ، وهو سابق في هذا للمدرسة الاقتصادية التي يتزعمها كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) ولكن ابن خلدون يمتاز عن اصحاب هذه المدرسة بانه لم يغال في تقرير أهمية هذا الدور الاقتصادي ، او النظر الى الحقيقة الاجتماعية من هذا المنظور الاقتصادي وحده ، كما فعل علماء هذه المدرسة الاقتصادية الذين جاءوا بعده بقرون .

وينطلق ابن خلدون في نظرياته الاقتصادية من رؤية اسلامية واضحة مستمدة من تعاليم الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة ، حينما بالنص ، وحينما آخر بالروح والمفهوم .

الانتاج والأمن :

يتطلب الانتاج عند ابن خلدون توافر الأمن ، الذى يعد فى حقيقة أمره ، ضرورة اجتماعية واقتصادية ، بدونها تعم الفوضى ويسود الاضطراب ، نتيجة الظلم البغيض والعدوان المهيمن على كل انسان يعيش فى المجتمع . ويوضح ابن خلدون هذا الامر بقوله : (ابن خلدون : المقدمة ٤٢٢/١) :

« ثم أن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررنا ، وتم العمران بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهائمات ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ... » .

ومعنى هذا ، أن الأمن الذى يتطلبه الانتاج يوجب قيام السلطة الحاكمة ، التى تكف عدوان الأفراد ، وتقيهم شر انفسهم ، وتمنع عنهم الظلم الذى يقضى على المكاسب ويفسد العمران ، ويعوق الانتاج بشتى أشكاله وأنواعه، وهو ما يقرره ابن خلدون بعد ذلك حيث يقول : (ابن خلدون: المقدمة ٨٤٩/٢) « اعلم ان العدوان على الناس فى اموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها وميراثها انتها بها من أيديهم . واذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك .. » .

ان الأمن اذا انعدم وجوده فى مجتمع من المجتمعات لم يكن ثمة زراعة او صناعة او تجارة أو تفكير فى ايجاد وسائل لاسعاد الانسان ، ونهوض

المجتمعات . فالأمن الذى يوفره الوازع أو الحاكم ضرورى ليتم التعاون بين الأفراد على تحصيل المعاش ، والانتاج ، زراعيا كان ام صناعيا ام تجاريا .

العمل هو المقياس الأساسى للقيمة والثروة :

اهتم ابن خلدون بموضوع العمل اهتماما خاصا لم يسبق اليه احد بما فى ذلك أرسطو نفسه . يضاف الى ذلك خلو الفلسفات والآداب فى العصور القديمة والوسطى من أى كلام مفصل عن هذا الموضوع الانسانى عظيم الشأن فى حياة الأفراد والمجتمعات . هذا فى الوقت الذى حاول فيه ابن خلدون أن يجعل من العمل نظرية قائمة بذاتها ، لا تقل أهمية عن نظرية الدولة أو نظرية المعرفة .

ويرى ابن خلدون ، ادراكا منه لأهمية العمل ، أنه هو الأساس فى تحديد قيم الأشياء من سلع ومنتجات ، وهو مصدر كل الثروات ، ويدون العمل يستحيل أى انتاج .

ان الحاجات الاقتصادية عنده انما تستمد قيمتها من مدى ما بذل فيها من جهد ومن عمل ، وهو يعتبر فى هذا الصدد سابقا على النظريات الاقتصادية المعاصرة بمئات السنين ، فى ابراز أهمية عنصر العمل ، وأنه أساس القيمة وأساس الانتاج ومنشئ الثروة .

ويوضح ابن خلدون ، فى هذا ، الصدد ، منحاه الفلسفى المستمد مباشرة من القرآن فيقول : « اعلم ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه فى حالاته واطواره من لدن نشوئه الى اشده الى كبره : « والله الغنى وانتم الفقراء » (محمد ٣٨) . والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وامتن به عليه فى غير ما آية من كتابه فقال « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه » (الباقية ١٣) . و « سخر لكم البحر » (الباقية ١٢) و « وسخر لكم الفلك » (ابراهيم ٣٢) وكثير

من شروحه . . . ثم يعقب على هذه الآيات بأن : يد الانسان مبسطة على العالم وما فيه ، بما جعل الله له من الاستخلاف . فأيدي البشر تنتشر وهي مشتركة في ذلك . . . ولكن لا يحصل لهم شيء مانه بغير سعي . اما المطر المصلح للزراعة وامثاله ، فانما يكون معيناً فقط ولا بد من سعي الانسان . والكسب يكون السعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل . وكل رزق لا بد فيه من سعي وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه . .

وكل مكسوب ومتمول لا بد فيه من الأعمال الانسانية ، لأنه ان كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر ، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه ايضاً من العمل الانساني والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع .

وقد يكون من الصنائع في بعضها مثل النجارة والحياسة معها الخشب والغزل ، الا ان العمل فيهما اكثر فقيته اكثر . وان كان من غير الصنائع فلا بد في قيمته ذلك المفاد والقنية من دخول العمل الذي حصلت به ، اذ لولا العمل لم تحصل قنيتها .

فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلها او اكثرها انما هي قيم الأعمال الانسانية ، وتبين معنى الرزق وانه المنتفع به . . . فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مساهمها .

حتى الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفر ، لان فور العيون انما يكون بالانباط (اي باستخراج) والامتراء (الاستخراج) الذي هو عمل انساني كالحال في ضروع الأنعام ، فما لم يكن انباط ولا امتراء نصبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع اذا ترك امتراؤه . وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها ، ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كان لم تكن (المقدمة ٣/ ٨٩٣ - ٨٩٨ بتصرف) .

ان اى شىء خلقه الله لنا ، اذا افتقر الى العمل الانسانى ، لا يعد انتاجا ، وكل شىء لم يبدل الانسان فيه جهدا وتعبا لا قيمة له وان كان نافعا ، وما الثروة التى يكتسبها الانسان الا اعمال بشرية ، وجهدا انسانيا منسقا فيما بينهم . ان العمل ، اذن فيما يرى ذلك ابن خلدون ، هو اساس قيم الاشياء ، وهو كذلك اساس كل الثروات .

وعلى ذلك فاذا كان هناك بلد ما يتمتع بمستوى عال من المعيشة ، فان مرجع ذلك ، عنده ، هو مجهود وعمل ابناء هذا البلد ، لا الى ما يشاع من وجود كنوز مدفونة او ما شابه ذلك من الاوهام والخرافات او الروايات الاسطورية التى تتردد على الالسن كمصدر لهذه الرفاهية . ويرى ابن خلدون ان الذى يحمل على ذلك فى الغالب ، زيادة على ضعف العقل « انما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة ، وعلى غير المجرى الطبيعى من هذا وامثاله ، عجزا عن السعى فى المكاسب ، وركونا الى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب فى تحصيله واكتسابه ... » .
(المقدمة ٩٠٢/٣) .

ان سبيل الحصول على الاموال من جواهر وذهب وفضة ومعادن مثل الحديد والنحاس والرصاص ، وما شابه ذلك من كنوز مدفونة ، انما هو العمل الانسانى ، وليس الاعتقاد فى الطلاسم السحرية او الادعية والقرايين ، او عزو الثروة الى النجوم . فكل الثروات هى ثروات ميتة ان لم يعطها الانسان قيمتها بالسعى والجهد والعمل المتواصل الدائم .

يقوم العمل ، هنا ، على التّحاور بين الكون والانسان ، وسيادة الانسان على كل ما خلقه الله له فى الكون من ارض وفضاء وبحار ، وانطلاق يده تعمل وتستخرج من الاشياء ما تشاء وتحول بعضها الى البعض الآخر . ويفرق ابن خلدون بين القيمة والمنفعة . فكل شىء ذو قيمة يحتوى على منفعة ، والعكس هو الصحيح ، اذ ليس كل ما هو نافع يكون

ذا قيمة : والمثل علر: ذلك المطر المصلح للزراعة ، وامثاله من الخيرات الطبيعية ، له منفعة حقيقية تتمثل فى اعانة الانسان فى حياته ، ولكنه لا قيمة له ، مثل غيره من الخيرات الطبيعية ، لافتقاده الجهد البشرى ، الذى يخلع على الاشياء قيمتها فالشئ قيم اذن ، لانه وليد العمل البشرى .

ويرفض ابن خلدون ان يكون العمل على سبيل الخط او المصادفة ، بل لابد فيه من القصد والتنظيم والاستمرار فيه حتى لا يتحول جهد الانسان السابق وتنظيمه الى خراب « وكان لم يكن » . انه بدون هذا القصد والتنظيم لا يحصل اى انتفاع للانسان من سعيه وعمله ، فلكى يكون للعمل قيمة ينبغى ان يؤدى باقصى طاقة ممكنة تلتزم التواصل وعدم الانقطاع . ان العمل يبعث الحياة فى المادة ، ويهبها الوجود القيمى ، اذ يخرجها من الجمود الى اشياء مفيدة للانسانية ، وخادمة للبشرية .

ويشترط للعمل فى الاسلام ، الى جانب هذا ، توافر عنصر المعرفة ، اذ العلاقة وثيقة بين اليد والفكر . فالفكر هو « الفعل » الراقى الوحيد الذى يتميز به الانسان ، بوصفه موجردا ناطقا ، ومن هنا فان « الخير الاقصى للانسان ، لابد ان ينحصر فى تادية وظيفته العاقلة » (د . زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ - ص ١٤٥) .

فالعمل فى الاسلام ، وكما يذهب الى ذلك ابن خلدون ، هو العمل الذى يعمل به الانسان وهو فى كامل وعيه وفهمه وتعقله ، اذ بدون هذا لا تستطيع اليد ان تحقق شيئا من التسخير . فاليد والفكر ، تلك هى الانسانية . ان الذى يفصل بين نهاية التاريخ الحيوانى ، وبداية التاريخ البشرى هو الفكر واختراع اليد ، اذا جاز لنا هذا التعبير .

ان العمل (ومنه الصناعة) هو امر عملى وفكرى معا « فبكونه عمليا هو جسمانى محسوس ، وبكونه فكريا هو ملكة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد اخرى ، حتى ترسخ صورته ..

واذا كان التعليم ضروريا في كل ما يهر من العقل الى اليد ،
فان افضل طريقة للتعليم في العمل ، كما ارشدتنا الطبيعة ، هي طريقة
المعاينة « التي هي اوعب واتم من نقل الخبر والعلم ، فالملكة الحاصلة
المعاينة اكمل وارسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر . وعلى قدر جودة
التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في حصول الملكة الصناعية «
(المقدمة ٣ / ٩٢٣) .

ان منطلق ابن خلدون في كل افكاره ، كان منطلقا اسلاميا خالصا .
فقد اكد الاسلام قيمة العمل ورفع من شأنه ، ولم يعتبره منكرا من المنكرات
خلاف لما كان عليه الحال في المجتمعات اليونانية والرومانية او حتى
العربية التي اشتقت كلمة مهنة من الالهانة . اصف الى ذلك ما ذهب اليه
كلا من افلاطون وارسطو من حيث اشتراطها ضرورة تحرر المواطن الحر
من العمل اليدوي الذي يحط من قدر صاحبه ، ويشوه جسده ويفسد روحه .
وقد رفض ارسطو المساواة بين الناس وخص الاقلية الحرة الممتازة بافضل
الاشياء ، وطالب بتفريغها لحياة التأمل النظري المجرد ، ومن هنا كانت
اللذة والسعادة من نصيب الذين يعيشون عيش الفراغ (انظر ارسطو :
السياسة ، الكتاب ٨ - فصل ٣ - ١٣٣٨) . ولكن الاسلام يكره ان يترك
العمل او يهمل بدعوى التفرغ التام للعبادة ، او الانقطاع لحياة التأمل
الفكري ، لأن العمل يعتبر نوعا من الجهاد في سبيل المثل الأعلى :

« وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون
في سبيل الله » (المزمل ٢٠) .

وفي الحديث الشريف « ما اكل احد طعاما قط خيرا من ان يأكل
من عمل يده » كما افتخر عدد كبير من علماء الاسلام وفقهائه بانتساب
القابهم الى حرف ومهن صناعية كالعلاف والخياط والخرار والزجاج
والجصاص والبزاز الخ .

والاسلام بهذا هو العدو الاكبر للفقر والالتكالية التي تشيع السلبية

فى الارادة ، وتؤكد جمود المادة وتركها على ما هى عليه ، كما انه دعا الى محاربة الخول والتراخ والسلبية .

فانعمل فى الاسلام ، اذن ، هو نوع من العبادة المعبرة للكون ، كما اقتضت شريعته الحكمة حرمان الانسان الذى لا يعمل مما على الارض من خيرات ، وشارت الى حق كل من يبذل الجهد ، فى هذه النعم والخيرات ومن هنا كانت العدالة متماثلة فى العبارة التى تقول :

« لكل بحسب اعماله » . وفى هذا يقول تعالى : « هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » .

وهناك تناسب طردى وعلاقة متبادلة عند ابن خلدون ، بين زيادة الانتاج وزيادة عدد السكان . فكلما زاد عدد السكان ، كثرت الاعمال وزادت الثروات وعمت الخيرات والعكس صحيح ، فقلة عدد السكان وتناقصهم تؤدى الى نقص الخيرات . ان الخيرات تزداد وتقل وتكبر وتصغر بمقدار حجم السكان ، وحظ الافراد من الرقى العقلى والمادى الذى يعين الافراد على استغلال الطبيعة بصفة فعالة . اصف الى ذلك ان زيادة الثروة والخيرات المادية ذات مفعول ايجابى ، هى الاخرى ، على زيادة عدد السكان . وفى هذا يقول ابن خلدون ، « قررا الفعل المتبادل بين حالة المجتمع المادية وبين عدد افراده : (ابن خلدون : المقدمة ٨٦٠/٣) » .

« ومتى زاد العمران زادت الاعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستتبطلت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمها ، وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية ، ونفقت سوق الاعمال بها اكثر من الاول . وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة ، لأن الاعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الاعمال الاصلية التى تختص بالمعاش . فالمصر اذا فضل فضل بعمران واحد ففضله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد

نى الآخر . فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال اهله فى النرف ابلغ من حال المدر الذى دونه على وتيرة واحدة . . » .

ويقول ايضا ، فى هذا الصدد ، ان الثروات والخيرات وحالة المجتمع المادية تتأثر تأثرا بالغاً بقله عدد السكان ، وما يلعبه العنصر السكانى فى عملية الانتاج ، وازدهار المجتمع اقتصاديا واجتماعيا .

« الا ترى الى الأمصار القليلة الساكن كيف قل الرزق والكسب فيها او يفقد لقلة الأعمال الانسانية . وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع احوالا واشد رفاهية كما قدمناه قبل . . . » (المصدر السابق ٨٩٧/٣) .

الصناعة وتطور المجتمعات الاقتصادية :

الصناعة عند ابن خلدون هى مصدر من مصادر الانتاج أو ما يسميه ابن خلدون بالمعاش . والمعاش عنده اماره ، ونجارة ، وفلاحة وصناعة (ابن خلدون : المقدمة ٩٩/٣) . وكلها مصادر للانتاج (المعاش) - تؤدي الى الغنى والاثراء ، ومن هنا عدت من ضروريات العمران .

وتتقدم الفلاحة هذه المصادر جميعا لبساطتها وفطريتها ، ولأنها عمل بسيط لا يحتاج الى نظر أو علم .

اما الصناعة فانها تاتى بعد الفلاحة ، لأنها مركبة وعلمية ، تتطلب العلم والتجربة والتقنية .

والصناعة ، بهذا ، هى اعلى مستويات التطور والرقى والتقدم ، وعامل هام من عوامل التغيير الاجتماعى والتاريخى .

ويرى ابن خلدون ان الصناعة نوعان : بسيط ومركب ، وفى ذلك يقول « ثم ان الصنائع منها البسيط ومنها المركب . والبسيط هو الذى

يختص بالضروريات ، والمركب هو الذى يكون للكائنات . والمتقدم منها فى التعليم هو البسيط لبساطته أولا ، ولأنه يختص بالضرورى الذى تتوفر الدراعى على نقله ، فيكون سابقا فى التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا . ولا يزال الفكر يخرج اصنافها ومركباتها من القوة والفعل . بالاستنباط شيئا فشيئا على التدرج حتى تكمل . ولا يحصل ذلك دفعة وانما يحصل فى ازمان واجيال ، اذ خروج الأشياء من القوة الى الفعل لا يكون دفعة لاسيما فى الأمور الصناعية ، فلا بد له اذن من زمان « (المصدر السابق ٩٢٣/٣) »

ومعنى هذا ان الميزة التى تختص بها الصناعة هى استعدادها الدائم للتطور وقابليتها للتقدم ، الذى هو فى حقيقة الأمر ثمرة لمجهودات الاجيال السابقة على مر الزمان .

وتأتى الصناعات البسيطة عنده ، التى تعمل على اشباع الحاجات الحياتية الضرورية للانسان ، سابقة للصناعات المركبة الكمالية المتشعبة مع تقدم الحضارة ورقيا ، حتى يتمكن الانسان من تحقيق انسانيته ، وتوكيد كرامته ، واستقلاله فى مظاهر التقدم .

واذا كانت المجتمعات البدوية والريفية بعيدة عن الصناعة ، باستثناء البدائى الاولى منها ، فان ذلك راجع الى حاجة الصناعة الى درجة من التطور والرقى الاجتماعى .

ولما كانت الصناعة هى معيار تقدم المجتمعات ، عنده ، فان هذه المجتمعات تتفاوت فيما بينها ، وفقا لنوع الاقتصاد السائد بها صناعيا كان ام زراعيا ام رعويا ام بدائيا .

فيأتى فى مقدمتها المجتمعات ذات الاقتصاد الصناعى وهى التى تعتمد على « الأعمال الانسانية » ، اما فى مواد بعينها وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية ، وامثال ذلك ، او فى مواد

غير معينة ، وهى جميع الامتهانات والتصرفات . واما ان يكون الكسب من البضائع واعدادها للأعواض اما بالتقلب بها فى البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة » .

(ابن خلدون : المقدمة ٣/ ٨٩٩) .

يليه مباشرة المجتمعات ذات الاقتصاد الزراعى ، ويكون اعتمادها على « النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه ، واعداده لاستخراج ثمرته » ويسمى هذا كله فلحا » .

ثم تأتى بعد ذلك المجتمعات ذات الاقتصاد الرعوى ، وهى تعتمد على الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفه بين الناس فى منافعهم » .

وتأتى فى المؤخرة المجتمعات ذات الاقتصاد البدائى الأولى ، وهى تعتمد فى عيشها على « الحيوان الوحشى باقتناصه واخذه برمييه من البر أو البحر ويسمى اصطيادا » . (المصدر السابق ٣/ ٨٩٩ ، ٨٩٨) .

وبهذا يسبق ابن خلدون ، بما يزيد على ثلاثة قرون ، العالم الاقتصادى الألمانى فريدريك ليست (١٧٨٩ - ١٨٤٩ م) الذى قسم المجتمعات وتطورها الى عدة مراحل ، تبعا لطبيعة النشاط الاقتصادى السائد فيها ، فتمر فى رايه من دور الرعى الى دور الزراعة ثم الى الدور الزراعى الصناعى منتهية بالدور الزراعى الصناعى التجارى . (انظر : د. محمد حلمى مراد : ابو الاقتصاد ابن خلدون ، بحث مدرج فى اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ص ٣١٦) .

ويرى (ايف لاکوست) ان ابن خلدون تعمق فى تحليلاته الاجتماعية الى حد انه استطاع ان يلمس الثورة الصناعية التى لم تصبح من المفاهيم المتداولة فى العلوم الانسانية الا فى اواسط القرن العشرين .

(Lacoste (Y.) Ibn khaldoun, naissance dl l'histoire, Maspero 1969, p 175)

ويعتقد ابن خلدون في اثر اسلوب ووسائل المعيشة في التفرقة بين
مجتمعي البداوة والحضارة .

ففي مجتمع البداوة ، يحصل الأفراد على حاجاتهم الحياتية الضرورية
من طعام وماوى عن طريق الرعى أو الزراعة . ولكن عندما ينتقل الأفراد
من حياتهم البدوية البدائية القاسية الى حياة الحضر المدنية السهلة ،
ويتغير اسلوب ووسائل معيشتهم ، نجد تغيرا في كل طبائعهم وعاداتهم
وصفاتهم نتيجة لهذا الانتقال . فالوسائل والأعمال التي يلجأ اليها الانسان
في الصحراء أو البادية مثل الرعى والفلاحة أو تربية الماشية لها دور كبير
في تحديد شكل حياته البسيطة السهلة البدائية غير المتحضرة . أما العمران
البشرى ، أو المجتمع المتحضر ، الذي يعقب ويأتى لاحقا للمجتمع
البدوى ، فإنه يتوقف على الوسائل والمهن المتطورة مثل التجارة والصناعة ،
التي توفر لأفراد هذا المجتمع المدنى المتحضر ، حياة الترف والبذخ .

وإذا كان وجود الأفراد في المجتمع البدوى غير المتحضر ، سابقا
على وجودهم في المجتمع المدنى المتحضر المتميز بوجود القرى والمدن ،
فإن الطبائع والصفات والعادات التي تنتج عن حياة المدنية والترف ،
تالية زمنيا لشيوع العادات والصفات التي تتولد عن المجتمع البدوى الذي
يتميز بالقسوة والعنف وشظف العيش .

ومعنى هذا أن درجة تطور الأفراد تتوقف على الوسائل والطرق
التي يحصلون بها على معاشهم ، وبالتالي يتوقف تطور المجتمعات على
اشكال الانتاج وقيام الصنائع .

ونسجل هنا ، رأى ابن خلدون ، الذي يقول فيه : « المقدمة ٢/٥٧٧
وما بعدها يتصرف) . « اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم ، إنما هو
باختلاف تحلتهم من المعاش أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش
الطبيعى من الفلح والقيام على الأنعام ، وأنهم مقتصرون على الضرورى
من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ، ومقصرون

عما فوق ذلك من حاجى او كمالى ... وهؤلاء سكان المدن والقرى
والجبال ... الحضر ، ومعناه الحاضرون ، اهل الامصار البلدان .
ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ،
وتكون مكاسبهم انمى وارفعه من اهل البدو فيتخذون القصور والمنازل ،
ويجرون فيها المياه ... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة الخ » .

ظاهرة تقسيم العمل :

ومما يدل على تمتع ابن خلدون بالمعرفة الاقتصادية ، وعيه بظاهرة
تقسيم العمل وارتباطها بالنواحى المادية للحياة الاجتماعية . وهو يرى
ان تقسيم العمل مرتبط ومتوقف على ارتفاع مستوى المعيشة لاشباع حاجات
الأفراد اليومية الضرورية منها ، والكمالية . ويتضح لنا ان ابن خلدون
بتقريره تقسيم العمل كظاهرة اقتصادية ، لا يمكن للبشر والمجتمعات
الاستغناء عنها ، وهو ما توصل اليه ابن خلدون فى القرن الرابع عشر
الميلادى ، قد سبق فى تقريره هذه الحقيقة بأربعة قرون ، الاقتصادى
الانجليزى آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠ م) صاحب كتاب ثروة الأمم
Wealth of Nations ودور كايم وغيرها من علماء الاقتصاد .

ولما كان مستحيلا على افراد المجتمع ان يعيشوا منفردين ، بل لابد
من قيام التعاون بينهم من اجل صوالحهم جميعا ، فالانسان مضطر الى
الاعتماد على الآخرين الذين هم بدورهم فى حاجة اليه . ان هذا التعاون
بين الافراد ينتقل بالعمل من كونه وظيفة فردية تكفل العيش لصاحبها ،
الى كونه وظيفة عامة اجتماعية تكفل العيش لعدد كبير من الافراد ،
« يحصل منه الكفاية لأكثر منهم بأضعاف » . فالتعاون بين الافراد وتقسيم
العمل ، ظاهرتان ملازمتان للانسان ولا غنى له عنهما . وتوضح الفقرة
التالية مدى ادراك ابن خلدون لهاتين الظاهرتين الاقتصاديتين الهامتين
والضرورتين فى آن واحد .

« ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها ويقاؤها الا بالغذاء ، وهداه الى التماسه بفطرتة ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل الا بكثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى . هب انه ياكله حبا من غير علاج ، فهو ايضا يحتاج فى تحصيله حبا الى اعمال اخرى اكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة اكثر من الاولى بكثير ، ويستحيل ان توفى بذلك كله او بعضه قدرة الواحد ، فلا بد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف ... » (ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى ، طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤ هـ - ١٩٦٥ م ج ١ ص ٤٢٢) .

فائض الانتاج والنمو الاقتصادى والاجتماعى :

يؤدى التعاون وتقسيم العمل والنضج الانتاجى وتسخيره بفعالية الى ظهور فائض الانتاج وتنويعه ، والذى يؤدى فى النهاية الى تطور الاقتصاد وازدهاره ، ورفع مستوى العمالة وتلبية احتياجات المواطنين التى لا حصر لتنوعها وزيادتها ، كما يؤدى ايضا الى تقدم العلوم وازدهارها والتى هى اساس الصناعات كلها ، وعنوان رقى المجتمعات .

«فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بين اصحابها فتكثر مكاسبهم حتيا...» وتنفق أسواق الأعمال والصنائع ، ويكثر دخل المصر وخرجه ، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل اعمالهم . ومتى زاد العمران زادت الاعمال

ثانية ، ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبتت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها ، وتضاعف الكسب في المدينة ، لذلك ثانية ، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول . وكذا في الزيادة الثانية والثالثة ، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى ، بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش - (حيث أن الجماعة لم تستكمل بعد نضجها الفكري والمادي) - ٠٠٠ واتسعت بذلك كله أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم وعظمت دولهم وممالكهم . والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال ، التي هي سبب الثروة بها يفضل عنها بعد الوفاء بالضرورات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته ، فيعود على الناس كسباً يتأثلون به (يتأصلونه من أثل يأثل أثولا وتأثل ، تأصل ، القاموس) - فتتسع الأحوال ويגיע الترف والغنى وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق ، وتكثر ماله ، ويشيخ سلطانها ، وتتفنن في اتخاذ المعازل والحصون واختطاط المدن وتشيد الأمصار . (ابن خلدون : المقدمة ٣/ ٦٨٠ ، ٨٦٧ بتصرف) .

لقد أشاد ابن خلدون بالعمل كقيمة عمرانية واجتماعية وأخلاقية بالإضافة إلى قيمته الفكرية ، والعلمية أشادة كبيرة ، كما مجد العمل والعمال وتعاونهم تمجيذا لا نجد مثيلاً له في فكر الأقدمين وفكر علماء العصور الوسطى شرقاً وغرباً على حد سواء .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى مفكرى العصر الحديث والمعاصر لوجدنا عندهم ترديدا وتكرارا لما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد من حيث اعتبار العمل والتعاون عليه أساساً لثروة الأمم الحقيقية والانتاج وقيم الأشياء . فعلى سبيل المثال اعتبر (سبنسر) التعاون في العمل هو جوهر الحياة ، وأن هناك نوعين من التعاون أحدهما تلقائي يتم دون سابق تدبير ، وذلك ما نلاحظه في سعى الأشخاص وراء منافعهم الشخصية . والثاني : يعتمد على الروية والتفكير ، وهو الذي يعود بالنفع العام

(راجع : ايميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة : د. محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦١ ص ٨٠) .

وذهب ماركس الى القول بان الناس لا ينتجون الا اذا تم التعاون بينهم بشكل معين .

فقانون التعاون ، اذن ، هو الذى يسير العالم كله سواء فى ذلك عالم أخلايا الجسمية او العلاقات الاجتماعية (انظر فى ذلك : (Bridoux (André) : Morale , libraire Hachette, 1945, p. 105)

مصادر غير طبيعية للحصول على المال :

تتعرض الدولة ، عند ابن خلدون ، للتلاشى ، نتيجة لحياة الترف والبلذخ والاسراف التى يعيشها صاحب الدولة وحاشيته وجنوده . أضف الى ذلك الاضطرابات الداخلية المستمرة ، والمطالب الكثيرة للجنود المرتزقة الماجورين مما يتطلب اموالا كثيرة تفوق ميزانية (جباية) الدولة ، ويكلفها ما لا طاقة لها به من الرواتب والأعطيات . وهذا يدفع صاحب الدولة الى البحث عن مصادر غير طبيعية للحصول على المال ، لسد العجز ومعالجة الضائقة المالية الخائفة . فيعتمد صاحب الدولة فى هذه الحالة الى فرض الضرائب (المكوس) على المنتجات والمبيعات او زيادتها اذا كانت قد استحدثت من قبل ، او مقاسمة العمال والجباة فى الاموال التى يحصلون عليها . وقد يلجأ الحاكم ، أخيرا ، الى ممارسة التجارة والزراعة ، او مشاركة الأثرياء من التجار والفلاحين ، مما يضيف كسادا الى كساد ، ويضايق المنتجين ويجبرهم على مغادرة الأسواق والانتاج ، فيعم الكساد والانهيال فى النهاية .

يقول ابن خلدون : (المقدمة ٨٤١/٢ - ٨٤٢) « اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات ، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، واحتاجت الى مزيد

ن المسال والجبائية ، فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا واسواقهم . . وتارة بالزيادة في القاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل ، تارة بمقاسمة العمال والجبابة وامتكاك (امتصاص) عظامهم . . وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجبابة لما يرون لتجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة (قلة) اموالهم ، وان الارباح تكون على نسبة رؤوس الاموال . فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحصولة الأسواق ، ويحسبون ذلك من ادارة الجبابة وتكثير الفوائد غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة » .

ان هذا السلوك من صاحب الدولة هو سلوك قبيح خاطيء ، اذ يفسد على الرعية عيشها ، ويجلب لها الغم والهم والنكد ، الى جانب الاضرار الكبيرة التي تلحق بالدولة ، اذ ان معظم الجبابة « انها هي من الفلاحين والتجار ، لا سيما بعد وضع المكوس ، ونمو الجبابة بها . فاذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجبابة جملة او دخلها النقص المتفاحش » .

(المصدر السابق ٢/ ٨٤٣) .

وقد ذم الاسلام الترف والبذخ والاسرف نظرا لما تشيعه هذه الظواهر من شرور ، وتؤدي اليه من كثرة الطلب على الكماليات ، وتمهد به لانهيار الدولة الحضارى . وابن خلدون في بحثه عن اسباب الانحلال والانهيار ، تحدث باستفاضة عن اضرار الترف من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، مؤكدا بذلك عمق البعد الدينى عنده .

وقد ادرك مفكرو الغرب وفلاسفته المحدثون خطورة الترف على المجتمع وعلى الفرد ، وهم في هذا يتفقون مع ما سبق ان ذهب اليه ابن خلدون في تفسيره لظاهرة الترف وتتبع أطوارها وتفاعل أسبابها بمسبباتها . انهم يرون انه من الأفضل للمجتمع الا يستسلم لشروط الحياة

المترفة أو يخضع لعوامل الترف المدمرة ، ويفضلون عليها الحياة الجادة .
الصارمة . ان الترف والثراء يضعف المجتمع ويسرع به الى الانهيار .

يقول « ول ديورانت » : (ول ديورانت : قصة الحضارة ، الترجمة العربية الادارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ م ١٩٤/٢) « ان من السنن التاريخية التى تكاد تنطبق على جميع العصور ان الثراء الذى يخلق المدينة هو نفسه الذى ينذر بانحلالها وسقوطها ، ذلك الثراء يبعث الخمول ويرفق اجسام الناس وطباعهم ، ويمهد لهم طريق الدعة والنعيم والترف ، ويفرى اصحاب السواعد القوية والبطون الجائعة بغزو البلاد ذات الثراء » .

ان التاريخ ، فيما يرى ذلك « جوستاف لوبون » لا يركع الا للهمزية الحربية ، ونمط الحياة الجادة البسيطة ، وهى لا تضعف عند امة الا قضى على تلك الامة بالزوال ، حتى ان الامم عندما تصل الى ذروة الحضارة تترك مكانها لمن هم دونها ذكاء من الاقوام المتهمجة لانهم اكثر متانة فى القيم الاخلاقية . والنتيجة المحزنة هى ان ما فى الحضارات من الضعف الفلسفى هو اهم ما فيها اجتماعيا . واذن فاسوا حالة تبلغها الامة هو درجتها العالية فى الذكاء والثقافة . فالأم تهلك عندما تأخذ الصفات الخلقية عندها فى الفساد ، وهى تفسد عندما تسو حضارة هذه الامة وينضج ذكاؤها ... ان سقوط الامم ينشأ عن تغير المزاج النفسى الذى يكون سببه هو الآخر انحطاط الاخلاق لا انحطاط الذكاء . ووجه الانحلال واحد فى جميع الحضارات قال شاعر : « التاريخ صفحة واحدة وان اشتمل على عدة مجلدات » . (جوستاف لوبون : السنن النفسية لتطور الامم ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ م ص ٨٣) .

ويرى « الكسيس كاريل » (الكسيس كاريل : الانسان ذلك المجهول ، تعريب شفيق اسد فريد ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ص ٢٦٤ ، ٢٦٥) .
ان هناك علامات معينة فى الحياة العصرية تؤدى مباشرة الى الانحلال ...

نحن اذا كنا قادرين على تحمل الطغيان والحروب فاننا عاجزون عن
لكفاح بنجاح ضد التعاسة والرخاء ... ان الفقر المدقع يضعف الشعب ،
يكذلك الثراء (والترف والبذخ والاسراف) ومع ذلك ما تزال
نوجد أسر تحتفظ بقوتها بالرغم من انها ظلت تحتفظ بثرائها وقوتها
نرونا عديدة ... ونحن اليوم ابعد ما نكون عن حل مشكلة الكسل الذي
خلق الرخاء والبطالة ، كما اننا عاجزون عن مكافحة نتائجها كعجزنا عن
مكافحة السرطان والأمراض العقلية .

من هنا فنحن نرى انه مما يعجل بانهيار الدولة الحضارى فساد
الأخلاق وشيوع ظواهر الترف والبذخ والتعيم وشولها الحاكم واعوانه
وجنوده وكذلك الحكوميين ، وهو ما سبق ان قرره ابن خلدون منذ
قرون عديدة .



ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد الحر

طالب ابن خلدون بإبعاد الدولة عن التدخل فى الحياة الاقتصادية
على حساب أفراد الأمة ، مؤكدا بذلك ، ريادته لمذهب الاقتصاد الحر قبل
ظهور الطبيعيين Les physiocrates فى فرنسا وأدم سميث فى انجلترا
بعده قرون . اذ دعا الى المنافسة الحرة الشريفة فى مجال الاقتصاد
والتجارة ، وضرورة ابتعاد السلطة السياسية عن المشاركة فى أى نوع من
أنواع النشاط الاقتصادى ، أو مزاحمة العاملين فى نشاطهم وحركتهم ،
حتى لا يودى ذلك الى ركود الحياة الاقتصادية بما يخلقه من فرص
غير متساوية فى هذا الميدان ، وما يتبع ذلك من تسلط الدولة على أعمال
الناس وأموالهم بشتى الطرق غير المشروعة . كما أوجب على صاحب الدولة
ايضا تأمين أموال الناس ومشروعاتهم الاقتصادية ، وعدم مصادرتها ،
وتشجيعهم على الانتاج وعدم ارهاقهم بالضرائب ، أو احتكار التجارة
أو الزراعة .

يرى ابن خلدون ان المناقسة الحرة الشريفة ، وليس تدخل الدولة بائعة او مشتريه ، هي التي تؤدي الى حسن توزيع السلع والمنتجات ، وحصول كل انسان على غايته ، فاتجار الدولة وتعاطيها الفلاحة ومزاحمتها بهما الرعايا ، يعمل على تخريب العمران . ويعبر عن ذلك بقوله : (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٤/٢) « مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير اسباب ذلك ، فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي الى غاية موجودهم او تقرب . واذا رافقهم السلطان في ذلك ، وماله اعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد احد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد .

ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غضا (اي منتقضا من قدره » ، او بايسر ثمن ، اذ لا يجد من ينافسه في شرائه فيبخر ثمنه على بائعه .. » .

ان امتناع صاحب السلطة السياسية (الحاكم) عن المشاركة في التجارة والفلاحة امر هام وضروري ، نظرا لما توجده مشاركته فيها من فرص غير متساوية بينه وبين التجار والزراع محدودى الثروة ، بما يؤدي في النهاية الى تحقيق مصلحة الحاكم الخاصة ، وخلق فوضى في الاسعار . ان الحاكم اذا احكم سيطرته على التجار والزراع فان هذا يهيئ له الفرص ليفرض اساليب البيع والشراء الاجباريين عليهم ، وبهذا يحرمهم من تحقيق اية ارباح من معاملاتهم ، ويضعف حافظهم على العمل والانتاج ، واستثمار اموالهم في الأنشطة الاقتصادية ، وهذا يؤدي الى افلاسهم في نهاية الامر .

ان ابن خلدون يرى ، بهذا ، ان تدخل الدولة - وبحكم انها تتميز عن اي زارع ، او تاجر او صانع ، بما تملك من رؤوس اموال كثيرة - للضغط على الأسواق بتحديد الاسعار واكراه الافراد على بيع ما بأيديهم

ابخس الأثمان ، ثم فرضها عليهم بعد ذلك برفع الأثمان على وجه لغصب والاكراه ، ينتج عنه اضرار كثيرة ، ويغري الدولة بتدخلات أخرى كثيرة ، تؤثر على النشاط الاقتصادي وتؤدي في النهاية الى افساد لعمران والدولة معا .

« ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غضا لو بايسر ثمن ، او لا يجد من ينافسه في شرائه ، فيبخس ثمنه على بائعه . ثم اذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها (اي غلتها) كله من زرع او حرير او عسل او سكر او غير ذلك من انواع الغلات ، وحصلت بضائع التجارة من مائر الانواع ، فلا ينتظرون به جولة الاسواق ولا نفاق البياعات ، لما يدعوههم اليه تكاليف الدولة فيكلفون اهل تلك الاصناف من تاجر او فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون في اثنائها الا القيم وازيد فيستوعبون في ذلك ناض (الدرهم والدينار) اموالهم ، وتبقى تلك البضائع بايديهم عروضاً جامدة ويكثون عطلاً من التجارة التي فيها كسبهم وعيشهم » (ابن خلدون : المقدمة ٢/٨٤٢ - ٨٤٣) .

ثم ان هناك مساوئ واضرار أخرى تنجم عن تدخل الدولة المستمر ، وهو ما كان يحدث على ايام ابن خلدون ، تتمثل في بوار السلع وقلة الربح ، وكساد الاسواق « وربما تدعوهم الضرورة الى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد في الاسواق بابخس ثمن . وربما يتكرر ذلك على المتاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيقعد عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة ، وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة ويؤدي الى فساد الجباية » (ابن خلدون : المقدمة ٢/٨٤٣) .

ولا شك ان ما تحصل عليه الدولة من جباية الضرائب على ارباح الافراد التجارية والصناعية يزيد كثيراً على ما تحصله وتكسبه الدولة من توليها هذه الأعمال التجارية والصناعية بنفسها « فاذا قايى السلطان

بين ما يحصل عليه من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة ، وجدها بالنسبة الى الجباية اقل من القليل . ثم انه ولو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانیه من شراء او بيع . فانه من البعيد أن يوجد فيه من المكس . ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلا من جهة الجباية . ثم فيه التعرض لاهل عمرانه ، واختلال الدولة بفسادهم ونقصه . فان الرعايا اذا قعدوا عن تثير اموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات ، وكان فيها اتلاف احوالهم . فافهم ذلك » .
(المصدر السابق ٨٤٣/٢) .

لقد حرم الاسلام على الحاكم « وعلى عماله (المعاوين له) العمل بالتجارة ومزاحمة الرعايا في اعمالهم التجارية ، ودعا الى التقليل من الضرائب ما امكن حتى تنبسط ايدي الناس للعمل ، وندد بالسخرة . فيروى عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز قوله : « ان الله جل ثناؤه بعث محمدا ﷺ داعيا الى الاسلام ولم يبعثه جابيا ، كما رفع المكوس وقال عنها : انها هي البخس الذي نهى الله عنه فقال : ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الارض فسادا غير انهم اسموه باسم آخر .

وكتب الى عماله وموظفي دولته : بان لا يتجر امام ، ولا يحل لعامل تجارة في سلطانه الذي هو عليه ، فان الأمير متى يتجر ليستأثر ويصيب امورا فيها عنت ، وان حرص على أن لا يفعل . . . وحرم السخرة بأنواعها فقال : ونرى ان توضع السخرة عن اهل الارض فان غايتها امور يدخل فيها الظالم . . . واحتج على قبول اهل السلطة الهدايا بانها : هدية لرسول الله ، عليه الصلاة والسلام ، وهي لنا رشوة (انظر : ابو الحسن الندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، طبعة جامعة دمشق ، الطبعة الاولى ١٩٦٠ ص ٣١ - ٤٧) .

ان ظلم الدولة للرعية ابعد من مجرد فرض المكوس (الضرائب) واخذ اموالهم بغير حق ، فلا تحسبن الظلم ، فيها يذهب الى ذلك

ابن خلدون ، انما هو اخذ المال او الملك من يد مالكه . ن غير عوض ولا سبب ، كما هو مشهور ، بل الظلم اعم من ذلك . فكل من اخذ ملك احد او غصبه فى عمله او طالبه بغير حق او فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه : فجباة الاموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ، والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الاملاك على العموم ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران . . وهذه هى الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم وهو ما ينشا عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العامة المراعاة للشرع فى جميع مقاصده الا ان الظلم لا يقدر عليه الا من لا يقدر عليه » (ابن خلدون : المقدمة ٢ / ٨٥١ - ٨٥٢) .

ويشن ابن خلدون حملة عنيفة على الاحتكار باعتباره عائقا من عوائق التنمية الاقتصادية ويطالب باطلاق الحرية للأفراد فى ميدان التجارة . « وما اشتهر عند ذوى البصر والتجربة فى الأمصار ان احتكار الزرع لتحين اوقات الغلاء مشؤوم وانه يعود على فائدته (والصحيح صاحبه) بالتلف والخسران . وسببه والله اعلم ان الناس لحاجتهم الى الأقوات مضطرون الى ما يبذلون فيها من المال اضطرارا فتبقى النفوس متعلقة به . وفى تعلق النفوس بمالها سر كبير فى وباله على من يأخذه مجانا . ولعله الذى اعتبره الشارع فى اخذ اموال الناس بالباطل . . . » (المصدر السابق ٣ / ٩١٩) .

لقد انطلق ابن خلدون فى تنديده باحتكار صاحب الدولة او التجار للسلع من منطلق اسلامى صريح ، مع حرصه الشديد على تطوير المفاهيم الاسلامية المعروفة المتأدية للاحتكار واخفاء السلع . ان هذا يعنى بصراحة ان ابن خلدون هو اول مفكر سياسى اقتصادى اسلامى يدعو الى حرية الاقتصاد والتجارة ، وضرورة ابتعاد الحاكم عن التدخل فى شئونهما .

وقد ادرك ابن خلدون وجود علاقة وثيقة بين استقرار الاقتصاد

واستقرار الدولة السياسى ، خاصة فى بداية حياتها ، نظرا لقوة الوازع الدينى فى النفوس وتجنب الترف والبذخ والاسراف ، كما ادرك ان التدهور الاقتصادى يتبعه بالتالى تدهور الدولة السياسى .

وقد لاحظ ابن خلدون ان الضرائب القليلة ينتج عنها انتعاشا اقتصاديا ، بالنظر الى كثرة المتحصل منها نتيجة لهذا الانتعاش . ان قلة الضرائب تساعد على دفع عجلة التطور الى الامام ، وتنعش العمران وتضاعف دخل الدولة وثروة المجتمع . وبالمقابل فان ارهاق الأفراد بالضرائب وزيادة معدلها ينتج عنه الركود الاقتصادى ويشجع الافراد على التهرب من الضرائب ، وبالتالي يقل مجموع المتحصل منها ، لعجز الدولة عن جمعها بسبب الاغراق فى البذخ والترف وكثرة اجور الجند الماجورين .

يقول ابن خلدون فى ذلك : « احلم ان الدولة تكون فى اولها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده ، فيكون خرجها وانفاقها قليلا ، فيكون فى الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها ، بل يفضل منها كثير عن حاجاتهم . ثم لا تلبث ان تأخذ بدين الحضارة فى الترف وعوائدها ، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها ، فيكثر لذلك خراج اهل الدولة ، ويكثر خراج السلطان خصوصا كثرة بالغة بنفقته فى خاصته وكثرة عطائه ، ولا تفى بذلك الجباية . فتحتاج الدولة الى الزيادة فى الجباية لما تحتاج اليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة ، فيزيد من مقدار الوظائف والوزائع (ما يتوزع على الأشخاص) اولا كما قلناه ، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج فى عوائد الترف وفى العطاء للحامية . ويدرك الدولة الهرم ، وتضعف عصابتها عن جباية الاموال من الاعمال والقاصية ، فتقل الجباية وتكثر العوائد ، ويكثر بكثرتها ارزاق الجند وعطاؤهم . فيستحدث صاحب الدولة انواعا من الجباية يضربها على البياعات ، ويفرض لها قدرا معلوما على الاثمان فى الاسواق ، وعلى اعيان السلع فى اموال المدينة . وهو مع هذا يخطر لذلك بما دعاه اليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية . وربما

يزيد ذلك فى اواخر الدولة زيادة بالغة ، فتكسد الأسواق لفساد الأموال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ، ويعود على الدولة ، ولا يزال ذلك يتزايد الى ان تضحل « (المقدمة ٨٤٠/٢) .

ويزيد كلامه السابق توضيحا فيقول : « ثم ان الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة . وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة . والسبب فى ذلك ان الدولة : ان كانت على سنن الدين فليست تقتضى الا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية ، وهى قليلة الوزائع ، لان مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت ... الخ » (ابن خلدون : المقدمة ٨٣٧/٢) .

يرفض ابن خلدون ، اذن ، هذه الوسائل والطرق التى يلجأ اليها صاحب الدولة من مثل الاكثار من الضرائب والمغارم ، واحتكار التجارة ، ومزاحمة العاملين بها فى نشاطهم وحركتهم ، ومصادرة اموالهم من غير عوض ، وفرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكراه وشراء ما بأيديهم بأبخس الأثمان » ويعم ذلك اصناف التجار وسائر السوق حتى فى المساكن والفواكه وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة سائر الاصناف والطبقات . وتتوالى على الأيام ، وتجحف برؤوس الأموال ولا يجدون عنها وليجة - (البطانة او الخاصة ومن يعتمد عليه الانسان) الا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال فى جبرها بالارياح ، ويتثاقل الواردون من الآفاق ، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا ... وتنقص جباية السلطان نفسها او تفسد ، ويؤول ذلك الى تلاشى الدولة وفساد عمران المدينة . وهذا الخلل كله يتطرق على التدريج ولا يشعر به « (المصدر السابق ٨٥٥/٢) .

ومن الوسائل التى يلجأ اليها الحاكم ، ويرفضها ابن خلدون أيضا ، تسلط الحاكم على جهود رعاياه واعمالهم بغير ثمن ، وتكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ، « لأن الرزق والكسب انما هو قيم أعمال العمران (نفس المصدر ٨٥٣/٢) .

ان السبب الرئيسى عن المفسد الاقتصادية والاضرار بمصالح العباد ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، هو الدولة وتدخلها المستمر فى شئونهم « لان الدولة هى السوق الاعظم ، بل هى ام الاسواق كلها ، واصلها ومادتها فى الدخل والخرج ، فان كسدت وقتلت مصارفها فاجدر بما بعدها من الاسواق ان يلحقها مثل ذلك واشد منه ، وايضا فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ومنه اليهم ، فاذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية » (المقدمة ٢/٨٤٩) .

ان امثال هذه الاعمال والاجراءات من قبل الحاكم تؤدى فى النهاية الى توقف الافراد عن العمل ، وفرار اصحاب الاموال باموالهم ، وتدهور اقتصاد الدولة وعجزها عجزا كليا عن السير فى الطريق الصحيح ، ويختل بالتالى التوازن بين السياسة والاقتصاد .

ومن هنا كان انكار ابن خلدون على الحاكم تدخله كمنافس للرعايا فى انشطتهم الاقتصادية ، من تجارة وزراعة وصناعة ، وايجابية العدل فى اهل الاموال والنظر لهم بذلك من اجل الحفاظ على وجود الدولة .

«فبذلك ننسب امالهم وتنشر صدورهم للاخذ فى تثير الاموال وتنميتها فتعظم منها جباية السلطان . واما غير ذلك من تجارة او فلح فانما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة .. » .

لقد اوجب الاسلام فرض العدل على الناس ، ولو بالقوة لكونه قواما لنظام الحكم الصالح وعمادا له ، ونهى عن الظلم وحذر منه ، وتوعده مرتكبيه باشد اللوان العقاب . ومن هنا كان اول ما ينمى الجباية ويثريها عند ابن خلدون « انما يكون بالعدل فى اهل الاموال » . ويتحقق ذلك بابتعاد صاحب الدولة عن التدخل باى صورة من الصور فى النشاط الاقتصادى لرعايا الدولة حتى ينمو الاقتصاد ويزدهر ، ويتحقق التبادل بين الاقاليم والبلدان على اوسع نطاق .

ومن أهم ما ابرزه ابن خلدون في هذا الصدد ، وجوب توافر الصفات الحميدة في القابض على سلطة الملك ، وأن يكون من البيوتات الكريمة التي تتحلى بالعلم وتتجمل بالأخلاق القويمة . ويشبه ابن خلدون الحاكم المفتقد لهذه الصفات الحميدة بالإنسان الذي يقف عريانا أمام الناس .

« وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبنى عليه ، وتحقق به حقيقته ، وهو العصبية والعشير ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال . وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها وامتداداتها وهي الخلال . لأن وجوده بدون امتداداته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصا في أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب » (ابن خلدون : المقدمة ٦١٤/٢ - ٦١٥) .

وقد ذم ابن خلدون في الحاكم القسوة والفظاظة والغلظة ، وشدد على ضرورة توافر صفة الرفق أو الرحمة ، لأن افتقاره اليها يباعد بينه وبين المحكومين ويعجل بزوال حكمه . فرق الحاكم بالمحكومين شرط ضروري لاكتساب ثقتهم ومحبتهم ، وضمان اكيد لتضحياتهم بكل غال ورخيص دفاعا عن حكمه .

يقول ابن خلدون في ذلك : « أن حسن الملك يعود الى الرفق . فان الملك اذا كان قاهرا ، باطشا بالعقوبات ، منقبا عن عورات الناس ، وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها ، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم ، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات ، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتنفسد الدولة . . . وإذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استنابوا اليه ، ولا ذوا به واشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه ، فاستقام الأمر من كل جانب . . . » (المقدمة - ٦٨٥/٢) .

ومما لا شك فيه أن النظرية السياسية الاقتصادية المثالية تستند بالاصالة الى دعائم أخلاقية ، لذلك يحرص أصحابها دائما على تعزيز معانى العدالة المثلى والفضيلة العليا والخير الأسى ، وليس من المستطاع الى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية (والاقتصادية) عن المعنى الحقيقى للأخلاق ، ولذلك فحتى عند أولئك الذين توهموا أنهم فصلوا بين الأخلاق والسياسة (والاقتصاد) ، نلاحظ أن بعض العناصر الأخلاقية قائمة فى صميم نظرياتهم . ولعل السبب العميق فى هذا هو أن المجتمع الانسانى ، مهما تكن طبيعته ، وأيا كانت مقوماته ، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة والمساواة والتدالة والحق والواجب . فاعفالى القيم الأخلاقية فى نظرية من النظريات هو اغفال متعمد من صاحبها واتجاه منه الى الاشادة بالغرائز الانانية التدميرية الكائنة فى الانسان . (انظر : د . محمد فتحى الشنيطى : نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١ ص ٤ - ٩) .

ويستشهد ابن خلدون فى هذا المقام ، بالفرس اصحاب الحضارة العريقة وأنهم لا يملكون عليهم الا من كان من اهل بيت الملكة ، وان يكون هذا الذى اختاروه من اهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم والعلم والعقل والحلم والرزانة والصدق والتواضع والحزم ، ثم يضيفون الى هذه الخلال والفضائل الحميدة شروطا أخرى يجب أن تتوافر فيه ، لى يضمنوا تحقق السعادة والرفاهية لجميع الأفراد ، واتفاق كلمة العامة والخاصة عليه ، وتلك أهم شروطهم : (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٤/٢) .

العدل ، المنظم الأعلى للدولة والفرد .

الا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه .

الا يتاجر فيحب غلاء الاسعار فى البضائع .

الا يستخدم العبيد فانهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة .

ويعبد ، فقد كان هذا استعراضا لأهم أفكار ابن خلدون في
الاقتصاد السيامي ، ونظريته في أن التجارة من الملطان مضرّة بالرعايا
مفسدة للجباية .

والله ولي التوفيق ، ،

المراجع

اولا : المراجع العربية :

- القرآن الكريم

- ابن خلدون

المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافي : ط - لجنة البيان
العربي بالقاهرة طبعة اولى ١٩٦٠ ، وطبعة ثانية ١٩٦٥

- ابن خلدون والفكر العربي المعاصر : المنظمة العربية للتربية والثقافة
والعلوم ، جامعة الدول العربية ، الدار العربية للكتاب ،
تونس ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

- ابن فرحون (برهان الدين ابراهيم) :
تبصرة الحكام فى اصول الاقضية ومناهج الاحكام ، المطبعة
البهية بمصر ١٣٠٢ هـ .

- ابو يعلى (محمد بن الحسين الفراء) :
الاحكام السلطانية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، القاهرة ،
ط . اولى ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م .

- ابو القاسم كرو :
العرب وابن خلدون ، بيروت ١٩٧١

- ابو يوسف (يعقوب ابن ابراهيم) :
الخراج ، المطبعة الاميرية ببولاق ، القاهرة ، الطبعة الاولى
١٣٠٢ هـ .

- أحمد أبو ذروة (الدكتور) :
الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ،
بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ .

- أرنت كاسيرر :
مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، او مقال في الانسان ،
ترجمة احسان عباس ، دار الأندلس ببيروت ١٩٦١
.. اعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث
الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢

- ايريل دوركايم :
قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة
النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦١

- توينبي (أنولد) :
مختصر التاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ، مطبعة لجنة
المؤلفين والترجمة والنشر ، ط ٠ اولى ، مصر ١٩٦٠
وج ٢ ١٩٦١

- حازم الببلاوى (الدكتور) :
اصول الاقتصاد السياسي ، منشأة دار المعارف بالاسكندرية
مصر ١٩٧٤

- حامد ربيع (الدكتور) :
فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، في مهرجان
ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢ .

- الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر) :
التاج في اخلاق الملوك ، تحقيق احمد زكي ، المطبعة الأميرية ،
القاهرة ١٩١٤

- ساطع الحصرى :
دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي ، مصر ،
طبعة موسعة ١٩٦١
- سيد قطب :
العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، الطبعة السابعة ١٩٦٧ (لا تحمل
اسم المطبعة ولا البلد) .
- الطرطوشى (ابو بكر محمد بن الواليد) :
سراج الملوك ، القاهرة ، ١٢٨٩ هـ .
- طه حسين :
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله الى العربية محمد عبد الله
عنان ، مطبعة الاعتماد بمصر . الطبعة الاولى ١٣٤٣ هـ -
١٩٢٥ م .
- عباس محمود العقاد :
الشيوعية والانسانية فى شريعة الاسلام ، دار الهلال
القاهرة ١٩٦٣
- عبد الله شريط (الدكتور) :
الفكر الاخلاقى عند ابن خلدون ، نشر الدار العربية للكتاب ،
تونس ليبيا مطابع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، ط .
ثالثة ١٩٨٤
- عبد الوهاب خلاف :
السياسة الشرعية او نظام الدولة الاسلامية ، المطبعة السلفية
بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .
- عمر الدسوقي :
الاشتراكية والاسلام ، ط . جامعة القاهرة ١٩٦٢

. كمار بيكر :

المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد
شفيق غريال مكتبة الانجلو المصرية .

. لاکوست (ايف) :

العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ،
بيروت .

. لوبون (جوستاف) :

السنن النفسية لتطور الأمم ، ترجمة عادل زعيتر ، دار
المعارف بـبصر ١٩٥٧

. مکسيم (رودينسون) :

التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم
الاسلامي ، دار الفكر الجديدة .

. محمد حلمى مراد (الدكتور) :

ابو الاقتصاد ، ابن خلدون ، في اعمال مهرجان ابن خلدون ،
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢

. محمد زنيبر :

الصناعة في نسق ابن خلدون الاجتماعى ، في اعمال ندوة
ابن خلدون ، الرباط ١٩٧٩

. محمد زنيبر :

الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون ، في اعمال ندوة ابن خلدون
والفكر العربى المعاصر ، تونس ١٩٨٠

. محمد طه بدوى (الدكتور) :

الاشتراكية بين الفكر والتطبيق ، المكتب المصرى للطباعة والبشر
الاسكندرية ١٩٦٨

- محمد عبد الله العربى (الدكتور) :
الاقتصاد الاسلامى والاقتصاد المعاصر ، بحث القى فى المؤتمر
الثالث لمجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة ١٩٦٠ م .

- محمد عبد الله العربى (الدكتور) :
الملكية الخاصة وحدودها فى الاسلام ، بحث القى فى المؤتمر
الاول لمجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة ، مارس ١٩٦٤ .

- محمد عبد الله عنان :
ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ، مطبعة دار الكتب
المصرية ١٩٣٣

- محمد على نشأت (الدكتور) :
الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ، (رسالة دكتوراه
بكلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٤ م) .

- نبيل الشهابى :
تاريخ المعارف والصنائع فى مقدمة ابن خلدون فى أعمال ندوة
ابن خلدون ، الرياض ١٩٧٩ .

- ول ديورانت :
قصة الحضارة ، الترجمة العربية ، الادارة الثقافية لجامعة
الدول العربية ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة
الثانية القاهرة ١٩٥٦

- يوسف القرضاوى (الدكتور) :
مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام ، الدار العربية للطباعة
والنشر ، بيروت ١٩٦٦

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Alexander Gray : The Development of Economic Doctrine
(John wiley and Son Inc, N. Y. 1961) .
- Charles Gide : Political Economy (George G . Harp ,
1924) .
- Rosenthal : The Muqaddimah (Pantheon Books , N/Y.,
1958).
- Schumpeter : History of Economic Analysis (Allen and
Unwin , 1961) .

فهرس

رقم الصفحة	الموضوع
٥	تمهيد
١٣	مهوم الدولة عند ابن خلدون
١٣	حاجة الانسان الى الاجتماع والحكم
٢١	الدين من أقوى أسس الدولة
٢٥	دستور الحكام
٣٢	أنواع الحكم
٤٥	شروط منصب الخلافة
٤٤	القوة أساس نشأة الدولة
٥١	تدهور وسقوط العصية
٥٢	ابن خلدون والعقد الاجتماعي
٥٨	نقد العصية
٥٩	الدين والعصية
٦٦	ولاية العهد
٧٥	أطوار الدولة العسية
٧٢	الطور الأول : طور السعى الى الملك والظفر به بالغبلة
	الطور الثاني : طور الاستبداد على قوته والاثفراد بالملك
٧٣	ومدافعة المنافسين
٧٩	الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك
٧٥	الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة
٧٦	الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير
٧٩	موقف ابن خلدون من العرب
٨٥	المراجع
٨٥	أولا : المراجع العربية
٩١	ثانيا : المراجع الأجنبية
١٣٣	

الموضوع	رقم الصفحة
الاقتصاد السياسى عند ابن خلدون	٩٣
قنهيد	٩٥
الاقنتاج والأمن	٩٩
العمل هو المقياس الأساسى للقيمة والثروة	١٠٠
الصناعة وتطور المجتمعات الاقصادى	١٠٦
ظاهرة تقسيم العمل	١١٠
فائض الانتاج والنمو الاقصادى والاجتماعى	١١١
مصادر غير طبيعية للحصول على المال	١١٣
ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد الحر	١١٦
المراجع	١٢٧
أولا : المراجع العربية	١٢٧
ثانيا : المراجع الاجنبية	١٣٢
الفهرس	١٣٣



تم بحمد الله تعالى



٥٢

